

الأحكام

قيمة أن يُساء فهمك

زياد مرار

ترجمة أحمد سمير درويش


mohamed khatab

الأحكام

قيمة أن يُساء فهمك

تأليف
زياد مرار

ترجمة
أحمد سمير درويش

مراجعة
شيماء طه الريدي



الأحكام

زياد مرار

Judged

Ziyad Marar

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: يوسف غازي

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٢٩٤٨ ٥

صدر الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية عام ٢٠١٨.
صدرت هذه الترجمة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٢.

المحتويات

إهداء	٧
شكر وتقدير	٩
مقدمة	١١
١- حقل الألغام الاجتماعي	٢٥
٢- النوع الصحيح من السُّمعة	٦١
٣- حكَّام لا يُعتمد عليهم	٩٣
٤- التحرر	١٣٣
٥- الحكم الأخير	١٦١
ملاحظات	١٨٩

إهداء

إلى أمي كاتي، وأبي نائل، وأختي جين، وأخي ليث مرار
الذين أتَوا معي من بيروت إلى بيرلي.

شكر وتقدير

نشأتْ بذرةُ فكرة هذا الكتاب من وحي اقتراح ستيفن جيرارد، ناشر كتابي السابق «الألفة»، بينما كنا نتناول مشروبًا في مَعرِض فرانكفورت للكتاب، وتطورَت من تلك اللحظة عَبر محادثات مع وكيلي الأدبي ويل فرانسيس، الداعم الدائم لي. وعلى مَرِّ السنين منذ ذلك الحين، ارتوَت بتعليقاتٍ من مجموعةٍ من الأشخاص. وأنا مُمتنٌّ للملاحظات والتعليقات التي تلقَّيتُها على فصولٍ مُعينة من بول بيترز ومات فليندرز وتوم تشاتفيلد، وشكر خاص إلى توم؛ لأنه لم يكتفِ بإبداء تعليقات مستفيضة وثاقبة، بل استوحيتُ منه العنوان الفرعي أيضًا. كما أتوجه بشُكرٍ خاص إلى أولئك الذين بذلوا جهدًا إضافيًّا وقرَءوا النص كلَّه وأبْدَوا تعليقاتٍ تفصيليةً على كل أجزاء الكتاب، ومن بينهم كيت بوكانان وديف كلارك وسام جروف ومارك لاتيمر ونائل مرار وليث مرار ونيل سينتانس وكيرن شومان.

وأودُّ التعبير عن امتناني العميق لليزا طومسون، مُحررتي في دار بلومزبيري للنشر، التي كلَّفتني بكتابة هذا الكتاب بعدَ خُطبةٍ ألقيتُها وذكرتُ فيها أنَّ كتبي السابقة انتقلت إلى دار نشر مختلفة اضطرارًا؛ بسبب بيع دار النشر القديمة. لقد كانت مُرشِدةً حريصة وفَطِنة منذ ذلك الحين، وأسهمَت في تحسين الكتاب من عدة نواحٍ، وعادةً ما كانت تفعل ذلك في أثناء غداءِ نشرٍ «تقليدي». كذلك تلقيتُ تشجيعًا ودعمًا كبيرَين من نايجل نيوتن الذي طالما كان مشجعًا لعملي سنواتٍ. والشُّكر موصول في دار بلومزبيري إلى فرانكي ميس وريتشل نيكلسون وماريا هامرشوي وبيث ويليامز وريبيكا ويلفورد في شركة إنتجرا، وكذلك إيميلي جيبسون على مهارتها وقوة ملاحظتها في تحرير النسخ.

وأخيرًا، أتقدم بأسمى عبارات الامتنان والشكر لعائلتي من كلٍّ هؤلاء. إلى كيت وآنا وإيلي وتشارلوت: شكرًا لكم على إمتاعي بمحادثات متكررة تطرَّقَت إلى كل أجزاء الكتاب، وعلى اتساع صدركم بكل حبٍّ ومرح (في معظم الأحيان!) لتطفُّلي عليكم في عطلات نهاية الأسبوع والإجازات مراتٍ لا تُحصى. ما كنتُ لأكتب هذا الكتاب لولاكم.

مقدمة

إذَن، هل حكمتَ على هذا الكتاب من غلافه؟ أو هل أغراك العُنوان؟ أو العنوان الفرعي؟ والآن وأنت تقرأ هذه السطورَ التي تسعى إلى إشراكِك مباشرةً في مضمونه، هل رغَّبتْك هذه المحاولةُ أم نفَّرتْك؟ خَطر ببالي الآن أنَّ الأمر معقَّد. فبينما أكتب، أُدرك أنَّ الكتاب سيقرؤه قُراء مختلفون ربما يريدون أشياءَ مختلفة، وأُدرك كذلك أنَّه من المستحيل تلبيةُ مثلِ هذه التوقعات الشديدة التنوُّع.

هل تحكم عليَّ؟ يَكمن في هذا السؤال غضبٌ سريعُ الاستثارة، وهو كاشفٌ عن مكنون سائله. فنبرتي مُبطَّنةٌ بالاتهام والضيق. أقول: «لا تكن سريعَ الحكم على الآخرين» بطريقةٍ مُحمَّلةٍ أصلًا بسُرعة الحكم على الآخرين. فعندما تصف شخصًا ما بأنه «سريع الحكم على الآخرين»، دائمًا ما يبدو ذلك حُكمًا سلبيًّا، أليس كذلك؟ ففي كل الأحوال، لن أقول هذا الوصفَ بعد موجةٍ من التصفيق أو الإطراء. فتلك التقييمات الأكثرُ إيجابيةً ليس لها التأثيرُ نفسُه. ففي ميزان الحكم على الآخرين، نجد أنَّ كفة النقد أثقلُ بكثير من كفة الإشادة.[1]

في وصفي لك بأنك «سريع الحكم على الآخرين»، دفاعٌ عن نفسي، واتهامٌ لك بأنك انتقادي، مُطالبًا إياك أن تبرر ما قلتَه. إن سؤالي، الذي أقول فيه «هل تحكم عليَّ؟» مُحمَّلٌ بالضيق من أنك تُدقق في شئوني وتراني مَعيبًا بشكلٍ ما، ويدفعني إلى أن أحكم عليك في المقابل، كنوعٍ من الانتقام الوقائي. أسألك ما صِلتُك بي، وما علاقتك بأفعالي. «مَن تظن نفسك، على أي حال؟!»

ولكن هل أرغب حقًّا في أن تتوقف عن الحكم عليَّ؟ بالتأكيد، أرغب في ذلك في التو واللحظة. فأنا أرغب في تجنُّب التقييمات السلبية؛ لذا أريد أن يتوقف ذلك. عادةً ما نلجأ إلى استخدام عباراتٍ أسلم؛ مثل «عِش كما تشاء ودَع البقية يعيشون كما يشاءون»، أو

«كلٌّ له أذواقه واختياراته»، عندما نشعر بأننا نتعرض لتحديقٍ حادٍّ مزعج، ونريد الهروب من التدقيق في شئوننا.

لكنَّ الهروب فعليًّا من الحكم ما هو إلا محضُ خيال. فكيف يمكن أن نعيش حياةً ذاتَ مغزًى وقيمةٍ دون أن يُحكَم علينا إطلاقًا؟ حتى النقد ضروري لعيش حياة سليمة. فلولاه لكنَّا نلعب التنس دون شبَكة. فالآخَرون ضروريون لبقائنا من نواحٍ عديدة. إنهم مصادرُ للمتعة والسلع والمعلومات، لكن الأهم من ذلك كله أنهم يُشكِّلون تصوراتنا عن ذواتنا وتقديرنا لها. فبينما قد يكون حُكم الآخرين علينا مؤلمًا في بعض الأحيان، فإنه أيضًا مصدرٌ للشعور بالثقل والأهمية، ووسيلةٌ أساسية للشعور بأن أقوالنا وأفعالنا مُبررة ومقبولة. فمن المستحيل أن نشعر شعورًا قويًّا بذَواتنا إلَّا عندما نرى انعكاسها في عيون أولئك الذين نهتمُّ بآرائهم، سواءٌ الوالدان أو الأصدقاء أو الزملاء أو باقي الناس.

فإلى جانب ما يحمله الحُكم الانتقادي من مضايَقاتٍ وإجحافات، يكمن بصيصٌ من الأمل في سماع تقييماتٍ ألطف. وفي هذا الصدد، خلَصَ ريموند كارفر، في قصيدة «جزء مُتأخر»، التي كتبها في أواخر حياته، إلى أنَّه قد نال مُبتغاه من حياته، وشرح قصده قائلًا: «أستطيع أن أصفَ نفسي بأنني محبوب، وأن أشعر بأنني محبوبٌ في الدنيا.» ونحن مثل كارفر نريد أن نشعر بأننا نحظى بحبِّ الآخرين، أو إعجابهم على الأقل، أو احترامهم، أو مجرد اعترافهم بوجودنا. إذن، فما نريده حقًّا، لكننا لا نستطيع أن نطلبه أبدًا، أن تكون الأحكامُ الصادرة علينا أحكامًا إيجابية. ولا أستطيع أن أطلب ذلك؛ لأنَّ هذه الرغبة تُغلِّف أملًا هشًّا في ألَّا تراني مَعيبًا «بغض النظر تمامًا عن ذلك الأمل». لا أريد صدَقتك، ولا تعاطفك، ولا أن أحوِّلك إلى دُمية أو أنتزع منك مجردَ إطراء مُعلَّب. من الصعب الاعترافُ بأننا نريد أحكامًا إيجابية علينا؛ لأننا نحتاج إلى بلوغ هذه الحالة السعيدة دون أن يرى أحدٌ أننا نسعى إليها.

يتحدث المحلل النفسي ليزلي فاربر[2] عن مَساعينا إلى أن نُحدِث بإرادتنا ما لا يمكن أن يحدث بإرادتنا. فيضربُ أمثلةً مزعجة جدًّا، قائلًا: «أستطيع أن أُحدِثَ بإرادتي المعرفةَ لا الحكمة، الذَّهابَ إلى الفراش لا النوم، الأكلَ لا الشبع، الخنوع لا التواضع ...». لكن هذا أسوأ. ففي حالة تلقِّي حُكم إيجابي، حتى لو كان بوُسعي أن أُحدِثَ ذلك بإرادتي، يكون الحُكم الناتجُ بلا قيمة. فإذا لم يكن سَماع الحُكم الإيجابي مصحوبًا بخطرِ سماع حُكم سلبي، فعندئذٍ يفقد الحكم الإيجابي قيمته. فالحكم ذو القيمة لا بد أن يكون محفوفًا باحتمالية الفشل المؤلم ليكون مهمًّا لدَينا حقًّا. ولذا نشعر بترددٍ شديد حيال ذلك، وغالبًا

ما سنتظاهر بأننا نريد التخلصَ من حاجتنا إليه. وهذا هو السبب الحقيقي الذي يجعل سؤالي مُحمَّلًا بغضبٍ انفعالي.

عندما أذكر مصطلح الحُكم، إنما أفكر في الأحكام الاجتماعية والأخلاقية التي يُصدرها بعضنا على بعضٍ بصورٍ مختلفة، وبالأخص تقييم شخصيات الآخرين أو أفعالهم، بما في ذلك المظهر والمكانة، خصوصًا فيما يتعلق بكفاءتهم أو دوافعهم. وهذه الطُّرق التي يرى بعضُنا بها البعضَ الآخَر تؤثر في تفاعلاتنا، من خلال مجرد الجفول الاشمئزازي الذي يكاد يكون غيرَ ملحوظ، والمشاعر الغريزية وصولًا إلى تقييماتٍ أكثر وعيًا، صحيحٌ أنها أحيانًا ما تكون سلبيةً وأحيانًا ما تكون إيجابية، لكنها دائمًا ما تحمل حُكمًا على الآخرين. وفي هذا الكتاب، سأستكشف كيف أن هذه القدرة، وإن كانت ضرورية، غالبًا ما تكون مُتحيزةً وغير متَّسقة وخادمًا للمصلحة الذاتية ومنحرفة؛ ومن ثَم فهي موزَّعة بدرجةٍ غير متساوية. وانعدام الموثوقية هذا ينطبق على كيفية حُكمنا على أنفسنا بقدرِ ما ينطبق على كيفية حكمنا على الآخرين.

وعدم موثوقية أحكامنا يؤكد أنَّ الفهم الذي يُكوِّنه كلٌّ منَّا عن الآخرين يكون قاصرًا كذلك؛ ولذا فلا أحد سيفهمك حقًّا أبدًا. ويُمثِّل الجزءُ الأكبر من هذا الكتاب محاولةً لاستكشاف حدود معرفة كلٍّ منا بالآخرين، والشعور المقابل الذي يُمكن أن يراود معظمنا، أغلب الوقت، بأننا مجهولون ووحيدون وغرباء.

عندما كنتُ في نحوِ العاشرة من عمري، انتقلتْ عائلتي من بيروت إلى بيرلي في جنوب لندن. غادرنا بعد اندلاع الحرب الأهلية في لبنان في عام ١٩٧٥ واتَّجهنا إلى هناك لنكون بالقرب من والدَيْ أُمي في كرويدون. كان أول صيف لنا في بريطانيا هو الصيف الذي شهد موجةَ الجفاف الحارِّ الشهيرةَ في عام ١٩٧٦، حين ارتفعَت درجات الحرارة وبلغت الثلاثينيات، وكان الناس بحاجةٍ إلى ترشيد استهلاك المياه. وقد أشعرَنا هذا، أنا وأخي وأختي، ببعض الأُلفة على الأقل في بلدٍ كان سيبدو غيرَ مألوف تمامًا لولا ذلك، بلدٍ ذي أناس ما كانوا يرتدون سوى سروال قصير! عانينا جميعًا مع التأقلم بطرقٍ مختلفة؛ فوالدي الأردنيُّ عانى الأمرَّين في التعامل مع غرائب «الإدارة الوسطى البريطانية» الشاذة، فكان يُضطر إلى التنقل بين لندن والشرق الأوسط جَيئةً وذهابًا لأداء عمله، وأمي، بعد خمسةَ عشر عامًا قضَتها في الخارج، عانت لتجدَ لنا مدارسَ ومسكنًا. كانت المدرسة الابتدائية التي التحقنا بها قريبةً جدًّا من بيتنا في بيرلي؛ فكان الذَّهاب إليها والعودة منها على الأقل

سهلًا. لكنَّ تجرِبتي فيها كانت مُشتِّتة، لا سيما أنَّ المعلمين، بعدَما رأوا أنَّ اسمي الأوسط مسيحي، قرَّروا أن يُسمُّوني بول، ولم تكن لديَّ الجُرأة لأصحِّح لهم طوال عام كامل.

ما زلتُ أتذكَّر حين عرَفنا نتائجَ امتحانٍ في الرياضيات بعد ظُهر أحد الأيام. حصلتُ على تسع درجاتٍ من عشرٍ في الامتحان، وكان من المفترَض أن أفرح بذلك. ولكن مع الأسف، فالدرجة التي فقدتُها كانت بسبب أنني كتبتُ الإجابة الصحيحة باللغة العربية. كانت الإجابة هي العددَ ستة، الذي، حين يُكتب بالعربية، يتعذَّر تمييزه عن العدد سبعة بالإنجليزية. وبدلًا من أن أتناسى ذلك وأجعله يمرُّ مرور الكرام، قررتُ أن أذكره للمعلم أثناء الدرس. وأتذكَّر أنني، لأنني كنتُ أشدَّ خجلًا من أن أرفع يدي، اتجهتُ إلى مقدمة الفصل وانحنيتُ نحوه لأهمس له بما حدث. فنظر إليَّ بعدم تصديق، وكان من الواضح أنه ظنَّ أنني أحاول أن أغشَّه. فعدتُ إلى مقعدي ببطء وأنا أشعر بالإحراج والبهتان، واحمرَّت أذناي من شدة الخجل. استطعتُ سماع بعض الضحكات الساخرة المكتومة. وهكذا تأكَّد إحساس الغربة الذي كنتُ أشعر به في هذه الأرض الجديدة، واكتسبتُ رؤيةً مؤلمةً عبَّر عنها الكاتبُ والمعالج النفسي آدم فيليبس تعبيرًا جيدًا في كتابه «الزواج الأحادي»، قائلًا:

> نحن نعمل بكلِّ جدٍّ للاحتفاظ بصور معيَّنة لأنفسنا في أذهان الآخرين؛ ساعِين بالطبع إلى إخراج الصور الأسوأ لأنفسنا من أذهانهم. غير أنَّ كل شخص نلتقي به يخترع تصورًا عنَّا في ذهنه، سواءٌ أحبَبنا هذا التصورَ أم لا. وفي الحقيقة، لا يُوجَد شيءٌ أشدُّ إقناعًا لنا بوجود الآخرين، ومدى اختلافهم عنا، ممَّا يُمكن أن ينسجوه ممَّا نقوله لهم. فغالبًا ما تُطمَس قصصنا تمامًا عند تناقُلها من فمٍ إلى آخر.
>
> فإساءة تمثيلنا ما هي إلا تمثيلنا بنُسَخٍ — مُختَرَعة — من أنفسنا لا نستطيع أن نستسيغَها.[3]

ما زالت واقعة امتحان الرياضيات باقيةً معي كمجرد مثالٍ واحد على إساءة الفهم بهذه الطريقة. صحيحٌ أنَّ القصة التي حُكِيَت عنِّي لم تكن معروفة لي لأنها مختلفةٌ تمامًا عن القصة الحقيقية. لكني أخذتُ ما يكفي من النقد وتأثَّرتُ به جدًّا لدرجة أنني أصدرتُ على نفسي أحكامًا قاسيةً لأنني ضخَّمتُ شيئًا تافهًا، ولأنني كنتُ أحمقَ بما يكفي لأبرحَ مقعدي أصلًا آنذاك. يا للبؤس! من حُسن الحظ أنَّ هذا النوع من الأمثلة الحية نادرٌ نسبيًّا. لكنَّ ظواهر إساءة الحُكم وإساءة الفهم وإساءة التقدير التي تحدث عمومًا على مستوًى عادي

بدرجة أكبر، كلها ظواهرُ شائعة جدًّا. فالالتباسات الطفيفة، وعدم التطابق في الافتراضات، والرغبات، والعثرات المحرجة في المواقف الاجتماعية، كلها تخلق شبكةً من الفهم الخاطئ تُلقي بظِلالها على حياتنا اليومية وتعزلنا بداخلها. وحتى عندما تُكتَب تجارِبُ الأحكام الخاطئة والفهم الخاطئ بحبرٍ أخف، أراها سمةً رئيسية من سِمات ماهية الإنسان.

وصحيحٌ أنَّ هذا التفكير يحمل بعض الجدية المثيرة للقلق، لكني سأُبيِّن لاحقًا أنَّ القصة ليست كئيبةً بالضرورة. فإساءة فَهمنا يُمكن أن تحمل بصيصًا من الأمل يبعث على التفاؤل. ففي الواقع، غالبًا ما تُتيح الفجوات في المعرفة بيننا وبين الآخرين مساحاتٍ إبداعيةً يمكن أن تتطور فيها ذواتنا المتقلبة وتنمو. فإذا تجاوزَت معرفتنا بالآخرين الحدَّ المناسب، فستكون العلاقة بيننا خانقة ومتوقَّعة ومُملَّة. وكما عبَّر عن ذلك ليونارد كوهين في المقطع المتكرر من أغنيته «ترنيمة» (أنثِم)، موجِّهًا رسالةً تكرَّرَت على غلاف هذا الكتاب:

انسَ أن تجد شيئًا مثاليًّا
ثمة صدع في كلِّ شيء
فهكذا يدخل الضوء.

إصدار الأحكام في العصر الرقمي

إذا أردتَ أن ترى كيف أصبحَت مسألة الحكم على الآخرين أشدَّ تعقيدًا في السنوات الأخيرة، فكل ما عليك هو أن تنظر فقط إلى القدر الهائل الذي نبذله من وقتٍ وجهد في التعبير عن أنفسنا عبر الإنترنت. وأولئك الذين يظنون أننا أصبحنا غيرَ اجتماعيين ومُصابين بإدمان الشاشات يفهمون المسألةَ بالعكس. وكما ذكَّرتْني ابنتي آنا مرةً حين اشتكيتُ أمامها، قائلةً «اسمها وسائل التواصل الاجتماعي يا أبي». عندما نُقدِّم أنفسنا عبر العدسات الرقمية، ويبدو حينئذٍ أنَّنا محبوسون بمعزلٍ عن الحياة اليومية، نكون في الأصل محبوسين داخل شبكات الآخرين الذين يتواصلون مع النُّسخ التي يُقدمها كلٌّ منا عن نفسه ويُقيِّمونها بطريقةٍ عاطفية للغاية. ليس من السهل دائمًا أن يرى المرء ذلك. ربما نُركِّز على الاتصال والعلاقات وجمع المعلومات ونحن نتواصل على هذا النحو، لكنَّ هذه الرؤية غالبًا ما تستلزم منَّا تجاهُلَ النظر إلى أنَّ العروض التي يُقدمها كلُّ امرئٍ عن نفسه عبر الإنترنت غالبًا ما تُقدَّم على أملِ أن تلقى تقييمًا إيجابيًّا من الآخرين، الذين بدورهم يردُّون بطريقةٍ متأنية مدروسة كذلك؛ ما يُنشئ قاعةً من المرايا تظهر فيها انعكاساتٌ مُتبادَلة مُفعَمة بالأمل

وقلِقة من آراء الآخرين. ومن الصعب أن يشعر المرء بالرضا عن نفسه وقد صار لدَيه الآن نافذةٌ على عالمٍ لأناس يُقدِّمون أنفسهم في أفضل صورها، بسبب المقارنات.

ويُمكن رؤية الكيفية التي يُغذَّى بها تقدير الذات أو يُجوَّع عبر هذا الوسيط، مع ارتفاع معدلات إيذاء النفس والتنمُّر عبر الإنترنت، إلى جانب الفيضان اليومي من الصور التي يلتقطها الناسُ لأنفسهم، والنميمة وتداول الشائعات، ونموِّ منصات مثل «إنستجرام» و«سناب شات». وبالطبع قد تحلُّ عواقبُ وخيمة على الأشخاص الذين لم يُدركوا بعدُ عدم وجود زِرٍّ للحذف على الإنترنت، الذين قد يقولون أشياءَ ويَعرضون أشياء يندمون عليها لاحقًا.

لقد تغلغلتْ في ثقافتنا أشكالٌ جديدة من التواصل تغلغلًا عميقًا جدًّا، لدرجة أننا لم نعُد نشعر بالصدمة عند سماع أرقامٍ كانت ستجعلنا فاغري الأفواهَ من الدهشة لو كنا سمعناها قبل عَقدٍ من الزمن: فعلى سبيل المثال، يستهلك مليارَا شخصٍ على «فيسبوك» وقتًا مقداره ٥٠٠ عام في مشاهدة مقاطع الفيديو يوميًّا؛ فيما تُنتَج ٣٥٠ ألف تغريدة كل دقيقة وتُكتَب ٦٥٠ مليون مدونة كلَّ يوم. كلها مُزينة بمقاييسَ تُعطي المرءَ أساسًا للمقارنة. فيمكنك حساب عدد الأصدقاء لدى شخصٍ ما، أو عدد «الإعجابات» التي تنالها منشوراته، ومتابعيه والمشتركين، وتغريداته، ومرَّات إعادة النشر على «تمبلر» وعدد المشاهدات على «يوتيوب». وبقدرِ ما نُنكر أهميةَ مثلِ هذه المقاييس الساذجة للنجاح، من المرجَّح جدًّا أن تُصيب سلوكَ معظم الناس بنوعٍ من الانحراف. فعندما تترجَّل من إحدى سيارات شركة «أوبر»، يُطلَب منك تقييم السائق بالنقر على واحدةٍ من خمس نجوم، ولكن عليك أن تتذكر أنَّ السائق يُقيِّمك أيضًا. وتُمثِّل الحلقة الأولى من الموسم الثالث من مسلسل «المرآة السوداء» (بلاك ميرور)، التي ألَّفها تشارلي بروكر، هذا التقييم المتبادل تمثيلًا ديستوبيًّا ساخرًا حيث يشعر الأشخاص الذين تتغير درجاتُ تقييمهم باستمرار وتكون مرئيةً للجميع باستمرار بفزعٍ شديد عندما ينخفض تقييمهم إلى أقلَّ من ٤٫٢ درجات؛ ما يحدُّ من قُدرتهم على الوصول إلى سلع الطبقات العليا. أمَّا أولئك الذين سقطوا سقوطًا كارثيًّا إلى أقلَّ من درجتين، فيصبحون من الطبقة الدُّنيا. وتتجلى قوة الحلقة في ترديد فكرة شيوع الأحكام الاجتماعية التي تُصدَر من خلال المنصات الرقمية، والتي سرعان ما أصبحَت جزءًا من الحياة المعاصرة.

فلننظر إلى موقع «تويتر» مثلًا. مَن يستطيع أن يقول بصدقٍ إنه لا يعرف عددَ متابعيه؟ ما من أحدٍ لن يشعر بنفحةٍ طفيفة من الارتياح والرضا عندما يرى ظهورَ

مُتابعين جُدد أو مراتٍ جديدة من «إعادة التغريد» تحت تلك العلامة الزرقاء الصغيرة المسمَّاة بـ «الإشعارات». ومَن ذا الذي ينشر تغريدةً ولا يتساءل عمَّا إذا كانت ستحظى بالتقدير بطريقةٍ ما؟ لِمَ قد تُغرد أصلًا ما لم تكن راغبًا في أن تحظى بالانتباه والتقدير؟ إن الدقيقة الواحدة تشهد نشر ٣٥٠ ألف تغريدة، وبذلك يتجاوز عددُ الرسائل الساعية إلى استرعاء الانتباه نصفَ مليار رسالة كل يوم.

لقد أصبحنا كلُّنا مُذيعين، ونستطيع الآن أن نصل بضغطةِ زرٍّ واحدة إلى مُستمعين أكثر بكثيرٍ ممَّا كان مُمكنًا قبل بضع سنوات فقط لأي شخصٍ خارج الوسط الإعلامي. وهذا يجعلنا عُرضةً لأحكامٍ أسرعَ بكثير إذا أخطأنا الفهم. فشدةُ الحُكم تنكسِر بوضوح وقوةٍ عبر عدسةٍ رقمية وتوضِّح أنَّ أولئك الذين ظنوا الإنترنت مساحةً مناسبة للتعبير عن آرائهم وأنفسهم بخصوصية قد أخطَئوا الفهم تمامًا. فعندما نشرَت العضوة البرلمانية إميلي ثورنبيري تغريدةً تتضمَّن صورةً لمنزلٍ في روتشستر مَكسوٍّ بأعلام إنجلترا، تعرَّضَت فورًا لأحكام قاسية لسُخريتها الواضحة الموجَّهة إلى ناخبٍ وطني من الطبقة العاملة.

وقد دفعَها هذا في غضون أيامٍ إلى الاستقالة من منصب المدعي العام في حكومة الظل الذي كانت تَشغله.

إن التعليقات غيرَ الحكيمة التي يُدْلَى بها الآن يُمكن أن تنتشِر في أرجاء العالم كانتشارِ النار في الهشيم عَبر عاصفةٍ على «تويتر»، كما حدث لتيم هانت الحاصلِ على جائزة نوبل، الذي انتهَت مسيرته المهنية في غضون أيامٍ من إدلائه بتصريحاتٍ تحمل تمييزًا جنسيًّا خلال مؤتمر في كوريا.

وفي هذا الصدد، يتناول كتاب «إذن فقد وُصِمتَ بالعار (علانية)» الذي ألَّفه جون رونسون، الكثيرَ من حالات العقاب الغاشم الذي يُفرَض على مُستخدمي «تويتر» الحمقى الذين يتجاوزون أحد الحدود. ربما يكون العالم الرقمي قد زاد من نَزعتنا للحكم على الآخرين والحُكم علينا في المقابل. لكنه لم يخلق تلك الحاجة من البداية، بل فقط غذَّى نزعات غريزية قديمة. فمثل الوجبات السريعة الرخيصة، التي صارت متاحةً بوفرةٍ في كل مكان الآن، وتُشبِع نَهَمًا قديمًا للسكَّر والدهون، أصبح بوُسعنا الآن، على نطاقٍ غير مسبوق، أن نستخدم آلياتٍ تُغذي رغبتنا العميقة في إصدار الأحكام الاجتماعية على الآخرين وتَلقِّيها منهم.

لفت انتباهي مؤخرًا سؤالٌ بسيط من رجل يعيش في ظروفٍ عصيبة في زيمبابوي. فقد تساءل قائلًا: «لماذا ينتحر الناس في الغرب أصلًا؟» والمقصود بهذا السؤال هو كيف يمكن

أن تبدوَ الحياةُ لا تُطاق عندما يكون أصحابها قد تجاوزوا بكثيرٍ مستوى الصعوبات ومشاقَّ الحرمان الشديدة التي ما زال الكثيرون يواجهونها في هذه الدنيا. لكننا أيضًا، وإن كنَّا نعيش في ظل ثقافةٍ تُشجعنا على أن نُتخِم أنفسنا بالكماليات، نشعر بأنَّ تلبية الاحتياجات الاستهلاكية والمادية لا تُرضينا في النهاية. وهذه الملاحظة تدعونا أيضًا إلى التفكير في المقارنات التي نُجريها بيننا وبين الآخرين والمعايير التي نضعها بعد ذلك التي قد تجعلنا نرى أنفسَنا مَعيبين ومنقوصين. وغالبًا ما يكون الحكم الذي نُصدره على أنفسنا بأنفسنا، بناءً على مثل هذه المقارنات، أصعبَ انتقادٍ نواجهه. فعندما ننظر إلى حياة الآخرين ونحكم عليها، يُمكن أن نُقيِّم حياتنا في ظل تلك الأضواء، وهذا يمكن أن يُسفر عن تخيُّل أحكامهم علينا في المقابل. وهذا بدوره قد يؤدي إلى إضفاء الذاتية على تلك الأحكام وتحويلها إلى أحكامٍ داخلية نابعة منا، وغالبًا ما يجعلنا نجد أنفسنا معيبين لدرجةٍ تجعل الحياة تبدو أقلَّ قيمة. وبعيدًا عن الافتراض المتفائل بأن احتياجاتنا تُصبح اختيارية بدرجةٍ أكبر مع انتقالها من الأساسيات البدائية المتمثلة في المأكل والملبس والمأوى وارتقائها إلى نطاق الاحتياجات الأكثر تجريدًا المتمثل في الحاجة إلى احترام الذات والتقدير (كما يشير هرم ماسلو،[4] فإنَّ الحاجة إلى الشعور بأنَّ أفعالنا مبرَّرة في حياتنا، مهما كانت مريحة ماديًّا، تُعَدُّ عميقة بقدرِ عُمق الحاجة إلى النمو على مستوًى أكثرَ أساسية.

ثمة شيءٌ مؤثر في تعليق صامويل جونسون الذي قال فيه إنَّ «كل إنسان، مهما قد تبدو ادعاءاته وتظاهراته ميئوسًا منها للجميع عدا نفسه، لدَيه مُخطط يأمُلُ أن يرتقيَ من خلاله إلى الشهرة؛ حيلةٌ ما يتخيَّل أنَّه سيجذب بها انتباهَ العالم.» إنه مؤثرٌ لأننا نستطيع تصور مِثل هذا الأمل دون شيءٍ يضمن أنه سيتحقَّق كما يبغي صاحبُه. أو ربما لأننا نتصور أنه سيُقابَل بنقدٍ شديد أو لامبالاة، وهذه الأخيرة قد تكون أسوأ؛ فالشخص الآملُ المُعرَّض للانتقاد يكون مُعرَّضًا بكل قسوةٍ للحطِّ من مكانته إلى «شخصٍ بلا قيمة»، بدلًا من أن يكون «شخصًا ذا شأنٍ ما»، فضلًا عن أن يكون «شخصًا عظيم الشأن».

وكما يحدث مع الموارد الاقتصادية والموارد الأخرى، فالأحكام التي يُصدِرها الآخَرون موزعةٌ بدرجةٍ غير متساوية تمامًا. فالبعض منها يَفيض بالتقدير والإشادة والقبول والثقة والسمعة الطيبة، والبعض الآخر مجردٌ من أي كلمة طيبة. وهذا سيكون سيئًا جدًّا إذا كان هذا التوزيع غيرُ المتكافئ للأحكام الإيجابية مبنيًّا على شيء أشبهَ بمجموعة عادلة ومنطقية من التقييمات. فالمحاكم التي تُقيم «العدالة العمياء» تدَّعي أنها رمزٌ لهذا المبدأ الأسمى، إن لم تكن تطبيقًا واقعيًّا له. لكن أسوأ ما في الأمر هو أن الأحكام التي نوزِّعها يوميًّا مَعيبة من

جوانبَ كثيرة وموزَّعة توزيعًا غير عادل؛ لأنها مدفوعةٌ بتصوراتٍ أنانية ومنافقة ومنحرفة لبعضنا عن بعضٍ، كما سأتناول بالتفصيل في هذا الكتاب.

ويرتبط هذا التوزيع غيرُ المتكافئ ارتباطًا وثيقًا بأنواع أخرى من عدم المساواة. فقد تحدثَت مقالاتٌ صحفية حديثة عن أنَّ أفراد الطبقات المتوسطة يُنشئون لأطفالهم أرضيةً ضامنة. فهُم يملكون الموارد اللازمة لضمان ألَّا يتخلفَ طفلٌ من أطفالهم عن مستوًى معينٍ من الإنجازات والتوقُّعات في الحياة بغضِّ النظر عن افتقارهم إلى الجدارة الفكرية أو غيرها، وأهمُّ أسباب ذلك أنَّ لديهم فرصًا لزيادة ثقتهم في العالم؛ أي استعدادهم لتوقع تلقِّي أحكامٍ إيجابية من الآخرين. وكما علَّق إرفينج جوفمان عالِم الاجتماع اليهودي المتشدد قبل خمسين عامًا:

> من منظورٍ مُهم، لا يُوجَد إلَّا ذَكرٌ واحد لا يخجل من نفسه تمامًا في أمريكا: ألا وهو الشاب المتزوج الأبيض الحضري الشمالي الأب البروتستانتي المغاير الجنس والحاصل على تعليم جامعي، الذي يَشغل وظيفةً بدوام كامل، ويحظى ببشرة جيدة، ووزن وطول مناسبَين، ورقمٍ قياسي حديث في الرياضة. وأي ذكر يعجز عن التأهُّل لهذه المرتبة بأيٍّ من هذه الطرق من المرجح أن يرى نفسه — في بعض اللحظات على الأقل — وضيعًا وناقصًا ودونيًّا.[5]

ومن هذا المنطلق، فإن معظم الناس موصومون بطريقةٍ أو بأخرى. وتُصبح لديهم «هُويات مُفسَدة» على حدِّ تعبير جوفمان. ولا أتخيل أنَّ تغيير هذا النوع من انعدام التكافؤ سيكون أسهلَ بأي درجةٍ من تغيير أوجُه الظلم الراسخة الأخرى التي يُعانيها مجتمعنا، ولكن قد تُوجَد فائدة كامنة في استكشاف النسيج الغريب للأحكام الاجتماعية من أجل تجنُّب بعض هذه الفخاخ على الأقل. أريد في هذا الكتاب أن أستكشفَ آليات الأحكام الاجتماعية التي تحدث كلَّ يوم من أجل التوصُّل إلى فَهمٍ أفضلَ للنتائج المزعجة التي يبدو أننا نعتبرها أكيدةً بلا نقاش. وإحدى هذه النتائج المزعجة هي الشعور بالعزلة الناجمُ عن ذلك الإحساس المؤرق بأن الناس لا يفهموننا حقًّا.

جولة في هذا الكتاب

من المفهوم، عند تقييم الادعاءات، أن يُطلَب الدليل عليها، وهذا غالبًا ما يعني دليلًا علميًّا. فالأدلة والحجج مُهمة للغاية في تدعيم الادعاءات، وبفضل هذا المبدأ العلمي نستطيع التمييزَ

بين الأدوية الفعالة والسحر، بين الجسور التي ستتحمل ثقل حركة المرور وتلك التي لن تتحمَّلها. لكنَّ هذه مشكلات «مذلَّلة» نسبيًّا. والنهج العلمي لن يستطيعَ دائمًا تقديمَ تفسيراتٍ مُقنعة للظواهر الأكثر تعقيدًا، التي لا تُعد مذللةً بدرجة كبيرة. في المقابل، يتَّسم العديدُ من شواغلنا في الحياة الاجتماعية بخصائص «المشكلات الخبيثة». هذا المصطلح يُستخدَم لوصف مشكلةٍ ليس لها حلول صحيحة أو خاطئة (وإن كنَّا نأمُل أن يكون لها حلول أفضل أو أسوأ)، وعادةً ما يُستخدَم استخدامًا فريدًا جدًّا في سياقٍ ما لدرجة أنك لا تستطيع أن تشتقَّ منه تعميماتٍ بسهولة، وتتغير محاولات تحديد المجموعة المعقدة من الأسباب الكامنة وراء المشكلة بشدةٍ على حسب الإطار المرجعي الذي تستخدمه.

والعديد من الشواغل الاجتماعية الرئيسة في زماننا، مثل عدم المساواة أو العلاقات الجيدة، أو العمل المُرضي أو الرفاهة العامة، يندرج تحت فئة المشكلات «الخبيثة». فإذا أردتَ أن تفهم سببَ اختلاف التعاسة بين كلٍّ من العائلات التعيسة (كما قال تولستوي في السطر الافتتاحي في رواية «آنا كارنينا») ستكون مصادرُ الأدلة وطبيعة الحجج أوسعَ بكثيرٍ من أن تقع ضمن نطاق العلوم التجريبية.

وينطبق هذا، في رأيي، على مسألة إصدار الأحكام. فالعلاقة المتناقضة التي تربطنا بالأحكام، وآلياتنا في إصدارها التي غالبًا ما تكون متحيزةً وغير عقلانية، وأحلامنا المعيبة بالهروب من هذا النوع من التدقيق، كلها عواملُ يمكن بالتأكيد إيضاحها من خلال أبحاث علم النفس التجريبي. وسوف أستعين بهذه الأبحاث والدراسات على مدار الكتاب. لكنَّ هذا يَسري أيضًا على الرُّؤى التنويرية الأكثرِ نوعيةً التي يُمكن استخلاصها من الفلسفة ومبادئ التحليل النفسي والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، إلى جانب تلك المستودَعات العميقة الأخرى من المعرفة الإنسانية والثقافة الشعبية والأدب.

يُعَد إنكار ذلك أشبهَ بقصة الرجل السكران الذي يغادر حانةً في إحدى الليالي ويذهب إلى موقف السيارات ليعثر على سيارته. وفي طريقه إلى هناك، يُدرك أنه فقدَ مفاتيحه. فيذهب إلى أقربِ عمود إنارة ليبحث عنها هناك. ثم تبدأ إحدى الشرطيات التي كانت تُتابع الموقف من بعيد في مساعدته، ولكن بعد بضع دقائق من البحث غير المجدي، تسأله عمَّا إذا كان هذا هو المكان الذي فقدَ فيه المفاتيح بالفعل، فيجيب السكران قائلًا: «لا، بل فقدتُها هناك»، مشيرًا إلى مكانٍ ما في الظلام المحيط بهما. فتسأله الشرطية متحيرة: «إذن لماذا تبحث عن مفاتيحك هنا، إذا كنتَ قد فقدتَها هناك؟» فيجيب الرجل قائلًا: «آه، لأن هذا هو المكان المُضاء.» من المفهوم أن يبحث المرءُ عن يقينٍ أكبر ممَّا يستطيع نيله عند دراسةِ

ظاهرةٍ ما، وهذا التأثير، الذي يُسمى «تأثير إنارة الشارع»، هو نزعةٌ إلى الاعتماد على ما هو أكثرُ قابليةً للقياس أكثرَ من الاعتماد على ما قد يُتيح فَهمًا أفضل لحقيقة الشيء حتى لو كان أصعب في استكشافه بدقة. فالمشكلات الخبيثة غالبًا ما تتطلَّب منا أن نبحث عن حلولها في الظلام.

غير أنَّ مُتخصِّصي علم النفس التجريبي يستطيعون مساعدتنا في رؤية بعض سِمات الطبيعة البشرية المُعمَّمة عبر التجربة البشرية، وتسليط الضوء على ذلك عن طريق إعداد العالم لكشفِ حقيقة هذه الأوهام اليومية. فيطلبون من الناس أن يتخيَّلوا حجرًا أُسقِط من طائرة ثم يُخمنوا موضع هبوطه. وبإظهار الفجوة بين تخميناتنا (بأنه سيسقط إلى الأسفل مباشرة) وبين الواقع (أنه سيسقط على بُعد أميالٍ؛ إذ نتغاضى عن حقيقة أنَّ الطائرة تتحرك بسرعة كبيرة)، يستطيعون بمهارةٍ توضيحَ التحيزات والشواغل الشاغلة التي يمكن أن تغذِّيَ نظرتنا إلى العالم. ولكن في غمرة البحث عن مِثل هذه السمات المشتركة، من السهل التغاضي عن التجارِب الشديدة الخصوصية التي نُواجهها كأفرادٍ كلَّ يوم. صحيحٌ أنَّ الحيوان ذا النزعة الاجتماعية الفائقة (أي الإنسان) يتداول الأحكامَ لأنَّ السمعة لها الأهميةُ القُصوى، لكنَّ كل تجربة من تجارب هذه الأحكام مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بسياق معين وخاصَّة بالظروف المَعنيَّة. ولفهم هذه المسائل فهمًا أعمقَ نوعًا ما، من المفيد إلقاء نظرةٍ على الأفلام والروايات وأشكال الثقافة الشعبية الأخرى التي تروي قصصًا معينة تدور في سياق معين. ولفهم الخيارات الكامنة في اكتساب سمعة معينة، ربما يُمكن أن نلجأ إلى قصة والتر وايت الشائقة والمُميزة في المسلسل التلفزيوني الناجح «بريكنج باد»، بقدر ما يُمكن أن نلجأ إلى بياناتٍ تجريبية قابلة للتعميم. وكما قال دان ماك آدامز المتخصصُ في علم النفس: «يُصمِّم الفنان الكامن داخل كلٍّ منَّا حياة فريدة يستطيع فيها إثبات ذاته. أمَّا العالِم الكامن داخل كلٍّ منا، فيُركز على ملاحظة التشابهات بين الحياة التي صمَّمناها وحيواتٍ أخرى مُعينة؛ فنكتشف أوجُهَ التشابه والاتساق والاتجاهات.» وبالتركيز على الظواهر العامة أكثر من التفاصيل الخاصة، يميل علم النفس إلى تجميع الأشياء في فئة واحدة دون تمييز، بينما يميل الأدب إلى تقسيمها.

وباتِّباع نهجٍ متعدِّد المستويات، أعتمد على هذه المصادر المتنوعة لتكوين صورةٍ آمُلُ أن تُقدِّم تمثيلًا أصدقَ عن الواقع «الخبيث» المعقد، بدلًا من اختزاله فيما يُمكن تحديده في المختبرات فقط. وآمُل أن يؤدِّيَ هذا التنوعُ في مسارات البحث أيضًا إلى قراءةٍ أكثرَ تشويقًا للكتاب، ويساعد في تبرير الحكم الذي أصدرتَه عند اختيار هذا الكتاب في المقام الأول.

أبدأ بجولةٍ في حقول الألغام الاجتماعية التي نسير فيها. فبينما نتلمَّس طريقنا عَبر الأعراف والتوقعات بأطراف أصابعنا، نواجه خطرَ التعرُّض للأحكام السلبية؛ ما يعرضنا إلى العديد من أشكال الألم الاجتماعي. فالقلق من الإحساس بمشاعر الإحراج والخجل والذنب، التي تُعَد مُصاحِباتٍ ضمنيةً للشعور بالخزي، يَضبط سلوكَنا بطرقٍ عميقة؛ ما يقودنا إلى إيجاد طرقٍ للتعامل مع ذلك بالاختباء؛ بحجبِ كلامنا وسلوكنا. وتتفاوت مهارةُ الأشخاص ومعرفتهم التي يمكنهم استخدامُها لتطوير أسلوبٍ جيد بما يكفي للتعامل مع ذلك. فمُعظمنا يتأرجحُ ما بين الظهور بمظهرٍ جذَّاب أو أنيقٍ من ناحية، والظهور بمظهر مُحرِج وأخرَق من ناحية أخرى، ساعينَ طَوال الوقت إلى السيطرة بشكلٍ دقيقٍ ومفصل على انطباعات الآخرين عنَّا بأفضل ما يمكننا.

إذا توقفتَ عن تسليط كل تركيزك على التحليل الدقيق للتأثير على الانطباعات، وبدأتَ النظر إلى الصورة العامة من منظورٍ أوسع، فسترى كيف تزدهر السمعةُ وتتدهور بمرور الوقت. وهذا هو موضوع الفصل التالي. فالسمعة هي أحدُ أقْيَمِ الأصول التي يمكن أن يُراكمها حيوانٌ اجتماعي مع الوقت. ويحتاج اكتسابُ أفضلِ سمعة ممكنة، على وجه الخصوص، إلى التحكم في مقايَضةٍ مُستبعَدة بين النظر إلى المرء كشخصٍ ذي دوافعَ طيبة من ناحية، وكشخص ذي كفاءة أو مهارة من ناحية أخرى؛ بعبارة أبسط، شخص ذو خُلق وبراعةٍ في الوقت نفسِه. ولكن لا أحدَ يبني سُمعةً وهو منعزل. بل يُمنَح إياها من الآخرين. وسواءٌ كنتَ تُعتبَر ذا أخلاقٍ طيبة أو براعةٍ، فإنَّ كليهما بالطبع يكمن، أو لا يكمن أيٌّ منهما، في عين الرائي.

غير أنَّ عين الرائي ليست موثوقةً مع الأسف؛ وهذا هو موضوع الفصل الثالث. والدروس التي نتعلَّمها عن الكيفية التي يُصدِر بها بعضُنا الأحكام الاجتماعية والأخلاقية على البعض الآخر من شأنها أن تُفيقنا من غفلتنا. فنحن محمَّلون بتحيزاتٍ ضمنية وجفلاتٍ تُصيبنا عندما نشهد فعلًا منافيًا للأخلاق وردود فعل مشمئزَّة، بالإضافة إلى أحكام منافقة أنانية مُصطبِغة بولاءاتنا إلى المجموعات التي نؤيدها. وسأستكشف في هذا الفصل بحثًا أُجريَ مؤخرًا عن علم النفس الاجتماعي والأخلاقي، يكشف نطاق هذه النزعات. وبذلك فالأحكام التي يُصدِرها بعضُنا على بعضٍ أبعدُ عن أن تكون تقييماتٍ مُنصفةً ومحايدة، مهما كَثُرَت محاولاتُ إقناع أنفسنا بأن نراها من هذا المنظور.

من المفهوم أنَّ ثقل كلِّ هذا الحكم يمكن أن يستحضر في الذهن أحلامَ التحرُّر من لعنة إصدار الأحكام والتعرُّض لها وعيش حياةٍ مستقلة وصادقة. فالكثيرون لديهم النفور نفسُه

الذي عبَّر عنه لاروشفوكو حين قال إننا إذا «تركنا صيتنا وسُمعتنا الطيبة مرهونَين بأحكام الآخرين لمجردِ أن نجعلهم يُصدرون أحكامًا في صالحنا، فنحن بذلك نُعرِّض شعورنا بالطمأنينة وراحة البال وأسلوب حياتنا، للخطر بطرقٍ لا تُعدُّ ولا تحصى.» فعندما نَلمحُ ما لدى بعض جمهورنا، الذين قد يُصدرون أحكامًا مُهينةً مُحطِّمة، من قدرةٍ غير مرغوبٍ فيها على التأثير في الانطباعات المأخوذة عنَّا، نحلم بالهروب. فمُحطِّم الأيقونات والمعتقَدات، والخارج عن المألوف، والمبدع، كلهم يُقدمون أمثلةً تُجسد مُثُل التحرُّر من الأحكام، وإن كانت وهمية. أحيانًا ما ننظر إلى طبيعاتنا الحيوانية بحثًا عن صورةٍ أبسطَ لذواتنا؛ فلننظر مثلًا إلى ماوكلي أو طرزان. وفي أحيانٍ أخرى، ننظر إلى إبداع الفنانين الذين يُعقِّدون طريقة هروبهم من صخب الحياة اليومية بشيءٍ أشبهَ بحُرِّية حقيقية في تقرير المصير. هؤلاء هم فنَّانو الهروب الذين يُبينون لنا الشكلَ المُحتمل لذواتنا عندما تكون غيرَ مُثقلة بالأعباء، وهذا هو موضوع الفصل الرابع. ويُقدِّم كتاب «الوصمة البشرية» الذي ألَّفه فيليب روث، بشخصيته الرئيسية التي تحمل اسم كولمان سيلك، مثالًا موسَّعًا عن الشكل المحتمل لمحاولة البحث عن التحرر، ومدى العبء النفسي الذي يمكن أن تحمله هذه المحاولة.

يتناول الفصل الأخير الكيفية التي يُحكَم بها على حياتنا من كل الجوانب. إن تقارير النعي وأفلام السِّيَر الذاتية تُعد أمثلةً جيدة لكيفية تلخيصِ حياة شخصٍ ما حين تنتهي تمامًا، لكنَّ تفاصيلها لم تُسرَد بعد. غير أننا نعلم أنَّ هذه القصص، التي ليس للشخص الموصوف أيُّ سيطرة على ما يردُ فيها، تُحرِّف حياته حتمًا لتجعلها متَّسقةً ومترابطة بطريقةٍ ما. فالقصة يُمكن أن تُخفيَ أشياءَ بقدْرِ ما تكشف أشياءَ أخرى. وأُكرر مجددًا أنَّ الأدب الجادَّ يُمكن أن يُقدم رؤًى أدقَّ عن نسيج حياة شخصٍ ما ويتجنَّب أفجَّ التحريفات والمكاشفات التي يتَّسم بها الحكيُ العادي، وإن كان لا يستطيع الإفلاتَ منها تمامًا. ففي كل الأحوال لا تُوجَد رؤية غير مُحرَّفة، ولا أرضية محايدة يُمكن أن نستند إليها في وصف حياة شخصٍ ما بأنها سردية مُتسقة مترابطةُ الأجزاء. وحتى مع ذلك، فالظلم والفظاظة، إلى جانب التعقيد واللَّبس المُحيِّر، يُمكن أن يظلَّا كما هما، ما يضمن استحالةَ سرد القصة كاملة مُطلقًا، ما يعني أننا لن نُفهَم فهمًا حقيقيًّا أبدًا. لكنَّ السرد المُحرَّف أفضلُ من عدم وجود سردٍ أصلًا، كما أنه يُعَد ركيزةً أساسية لنشعر بأن لحياتنا قيمة.

لم أدرك، إلَّا وأنا بصدد إتمام هذا الكتاب، أنه يُعَدُّ في الأساس نقيضًا لكتابي الأخير الذي يحمل عنوان «الألفة: فهم قوة التواصل البشري الدقيقة». وكما يُشير العنوان الفرعي لذلك الكتاب، فقد كان عبارةً عن استكشافٍ لحاجتنا إلى ذلك الشعور الصعبِ المنال بأننا

نعرف آخَرين وأنهم يعرفوننا في المقابل؛ بعبارة أخرى: يستكشف الألفةَ باعتبارها تِرْياقًا للعُزلة. وقد ذهبتُ في ذلك الكتاب إلى أننا متعطشون لذلك الإحساس بالتفهُّم من قِبَل الآخرين، حتى وإن كان ذلك الشعور صعبَ المنال وهشًّا وقصيرَ الأجَل، ومصحوبًا في أغلب الأحيان بمحاولاتٍ مؤلمة لتحقيق ذلك الأمل الهشِّ في التواصل تبوء بالفشل التام. ويستكشف هذا الكتابُ حقيقةَ أننا لا نشعر بالألفة معظمَ الوقت. فنحن في الواقع نعيش ونُسيِّر شئوننا في عالمٍ من الأحكام المعيبة، سواءٌ في إصدارها أو تلقِّيها، ولا نستطيع تجنُّبَها. لكنها مهمةٌ لنا. فبدونها سنجد صعوبةً بالغةً في عيش حياة ذات معنًى. لكنها غالبًا ما تكون متحيزة، أو خادمةً للمصلحة الذاتية، أو منافقة، أو غافلة عن جوانبَ معيَّنة، أو معاقة بفعل حقيقة تغيُّر الذوات الاجتماعية لدى كلٍّ منا وتقلُّبها. ربما نرغب في أن يرانا الآخرون وأن يعترفوا بوجودنا، لكنَّ ما يُرى في معظم الأحيان يمكن أن يكون مجردَ جزء منقوص وغالبًا ما يكون مُحرَّفًا من القصة. لكن سيكون من الخطأ أن نظنَّ أنَّ الحقيقة تكمن في الداخل، تنتظر فقط الكشفَ عنها. قد نرقص مرتدين حجابًا، ولكن من الخطأ أن نظن أنَّ ثمة حقيقةً كامنة ثابتة تُميز الذاتَ الحقيقية، أو أن تلك التي نرتديها ونُظهرها للعالم الخارجي زائفة بطريقةٍ ما.

نحن مُحمَّلون بطبقاتٍ كثيفة جدًّا من الشواغل الخفية والمتناقضة واللاواعية، لدرجة أنَّنا لا نُفاجَأ من إساءات الفهم والتقدير المستمرَّة. قد يبدو من الصعب أن نظن أنَّ لا أحد يفهمنا حقًّا، حتى نُدرك أن هذا مصيرنا المشترك في معظم الأحيان. فنحن في النهاية بالكاد نفهم أنفسَنا.

الفصل الأول

حقل الألغام الاجتماعي

فاجأتْني ابنتي تشارلوت بإجابةٍ عن سؤالٍ منذ سنتين. كنا آنذاك في نهاية عطلة الصيف، وهي فرصةٌ مناسبة لتقييم الأمور قبل بداية السنة الدراسية الجديدة. كانت تُجيب حينئذ، مع شقيقاتها، على استطلاعٍ سنويٍّ يتناول جوانبَ مُعينة من حياتهن لاستكشافِ ما طرأ عليها من تغيرات من سنةٍ إلى أخرى؛ إذ كان يتضمَّن أسئلةً مثل: مَن صديقاتها؟ ما الموسيقى التي تُحبها؟ ما النصيحة التي كانت ستُسديها إلى نفسها وهي في سنٍّ أصغر قبل بداية المرحلة الثانوية؟ كانت إجابات معظم هذه الأسئلة تبدو مألوفة، ما عدا إجابة واحدة. ففي إجابتها عن سؤال «ما أكثر قدرةٍ خارقة تريدين امتلاكها؟» بدلًا من أن تختار الطيران أو قراءة العقول أو قوة هِرَقل، قالت إنها تُفضِّل امتلاكَ القدرة على التخلُّص من المواقف المحرجة.

كثيرًا ما تساءلتُ عن القوة الخفية الكامنة في كلمة «مُحرِج». فهي تُلقي بظلالها دون وعي على عددٍ هائل من المواقف التي نُصادفها، في نفس الوقت الذي نُقلل فيه من أهميتها. وحتى أولئك الذين يشعرون بارتياح أكبر في المواقف الاجتماعية يظَلُّون مُنشغلين بخطرِ التعرض للإحراج؛ لأنَّ الإحراج يحدث بين الناس. فلا تستطيع أن تعتمد اعتمادًا تامًّا على مهاراتك الاجتماعية المصقولة لتجنُّب الشعور بالحرج إذا لم يُشاركك الآخرون فيما تفعله. هل تُحيي زميلًا وَدودًا بمصافحة، بقُبلة (أو اثنتين، أو ثلاث؟) بعناق؟ هل تعرضُ ترك مقعدك في القطار لامرأةٍ إذا اعتقدتَ أنها من المرجَّح (ولكن دون تأكيد) أن تكون حُبلى، أو شخصٍ ربما يشعر بآثار الشيخوخة والتعب؟ لا يعتمد الأمرُ على حُكمك فقط. فالتفاعل السلس الذي نُحبه يحدث بين الأشخاص، وليس في نطاق تحكم أيِّ فرد. ولمثل هذا السبب، أشار إرفينج جوفمان في كتابه «طقوس التفاعل» إلى أنه «يبدو أنه لا يوجد لقاء اجتماعي

إلَّا ويُمكن أن يصبح مُحرِجًا لواحدٍ أو أكثر من المشاركين فيه، ما يؤدي إلى ما يُسمَّى أحيانًا بالحادث أو النغمة النشاز.»[1]

الألم الاجتماعي

يبدو غريبًا الاعتقادُ بأنَّ التغلب على هَمٍّ تافهٍ كهذا يتطلَّب قدرةً خارقة. فعبارة «أوه، لقد كان هذا مُحرِجًا قليلًا» لا يبدو في ظاهرها أنها تُثير الخوف والقلق على الإطلاق. وهنا تحضرني الرقصة السخيفة التي أؤدِّيها وأنا أقترب من أحد الأبواب مع مجموعة من الزملاء عندما أدعوهم على الغداء. ما الذي ينبغي أن أفعله؟ هل أنتظر في الخلف ريثما يمر الآخرون جميعُهم، حتى وإن كان ذلك يعني حدوثَ اضطرابٍ مع أي شخصٍ آخر في المجموعة تكون قد راودَته الفكرة نفسُها، أم أسرِعُ إلى الأمام لأُبقيَ الباب مفتوحًا لهم، محاولًا في الوقت نفسِه أن أضمن تجنُّب إظهار أيِّ تفضُّل أو تمييز جنسي في عصر اندثار المروءة الذي نعيش فيه. ما الضرر الذي قد يحدث إذا أسيء فهمنا؟

ليس ضررًا كبيرًا، باستثناء شعوري بأنني قد أتعرض لأحكامٍ سيئة بدرجة بسيطة أو بطريقة خفيَّة. تقوم فكرةُ هذا الكتاب على فرضية أننا جميعًا نهتمُّ بذلك كثيرًا، حتى وإن كنا نستطيع إبعادَ تلك الفكرة المُحرِجة عن أذهاننا معظم الوقت. وتُوجَد أمثلةٌ صارخة تتجلَّى فيها قابليتنا للتأثر بالأحكام سآتي على ذِكرها لاحقًا. لكنَّ ما يجعل للإحراج تأثيرًا قويًّا بالتحديد أنَّه يكشف عن هذه النزعة في مواقفَ يومية عادية أتفه. ويُعلِّق الناقدُ الأدبي جيمس وود، في سياقٍ مختلف تمامًا، على مدى السهولة التي يستطيع بها بعضُ الكُتَّاب إدخالَ شخصيات رواياتهم «في موضعها السليم ضمن الأحداث» بعبارةٍ واحدة حاذقة. ويستخدم مثالًا مفيدًا وذا صلةٍ من إحدى قصص جي دو موباسان، قائلًا: «كان رجلًا مهذَّبًا بسالفتَين حَمراوَين دائمًا ما يمر أولًا عبر أي مدخل.»[2] ويكشف ذلك عن أنَّ هذا الوصف يُبيِّن لنا الكثير جدًّا بأقلِّ جهد. فالكاتب يدعونا إلى إصدار حكم سريع لكنه شامل تمامًا على هذه الشخصية. فهو «يُدخله ضمن الأحداث» باستخدام دزينة أو نحوِ ذلك من الكلمات، ويكشف لنا نحن القرَّاء عن مدى براعتنا الخفية في تلوينِ شخصيةٍ ما، ببراعة تُضاهي أي كاتب ساخر. فنحن نعرف ما الانطباعاتُ التي سيُكوِّنها الناس عنَّا إذا كشفنا عن أنفسنا بلا انتباه. ولا عجب أن أستمرَّ في هذه اللجلجة الصعبة بين تقديم خطواتي

أو تأخيرها في حينِ أنه من الأسهل، على العديد من المستويات في الحياة، أن أمرَّ عبر الباب وحسب.

لذا فالإحراج ليس شيئًا تافهًا كما يبدو. بل يُخفي بين طياته ثقلًا مزعجًا جدًّا. فعندما تسمع أنَّ شخصًا ما «سقط على نحوٍ أخرق»، ينتابك جفولٌ طفيف استعدادًا لسماع الضرر الذي حدث. في المواقف الاجتماعية، يُعد الإحراج علامةَ تحذير على أنَّ الوضع يسير في اتجاه خاطئ، وأنَّ شخصًا ما يتعرض للفشل عادة. أي إنه يدقُّ جرس إنذار. إذا كنتَ معرَّضًا للوقوع في مواقف محرجة، فأنت مُهدَّد بالحكم عليك بأنك شخصٌ مُرتبك اجتماعيًّا عمومًا، ما يجعلك بالتبعية مُهددًا بالنَّبْذ والعزلة. وبصفتنا حيواناتٍ اجتماعية، نعلم أنَّ مثل هذا النبذ يخلق أشكالًا من الألم الاجتماعي الحاد، شبيهةً إلى حدٍّ كبير بالألم الجسدي.[3] بل إنَّ هذا الألم أسوأُ من الألم الجسدي من بعض الجوانب. فعلى عكس اللامبالاة بالألم الجسدي المُعبَّر عنها في عبارة «العِصيُّ والحجارة قد تكسر عظامي، لكن الكلمات لن تُؤذيَني أبدًا»، كم عدد المرات التي يميل فيها الناسُ إلى استحضار ذكريات الألم الجسدي أولًا، عندما يُطلب منهم تذكُّر أشدِّ التجارب إيلامًا في حياتهم؟

إن حقل الألغام الاجتماعي ممتلئٌ بالمخاطر التي قد تُثير في النفس ألمًا اجتماعيًّا. من السهل التركيزُ على القوانين والقواعد الرسمية عند توضيح سلوكيات الناس وما يُسمح لهم بفعله في بيئاتٍ ومواقف مختلفة. لكن الالتزام بالقوانين والحظر ليسا هما ما يَبدآن في تقييد سلوكنا وتوجيهه في معظم الأوقات. فثمة عواملُ تُشكل سلوكنا أكثر أساسيةً منهما، وتأتي من المعايير الضِّمنية التي تحكم ثقافتنا، وتُفرَض من خلال الحكم الاجتماعي. ويُعَد متصيِّدو «تويتر» والشائعات المستوحاة من منصَّات التواصل الاجتماعي نُسخًا مُكبَّرة من هذه الظاهرة، لكننا في الحياة اليومية، خارجَ غرفة الصدى الرقمية، نكون متيقِّظين لخطر إساءة الفهم وتعريض أنفسنا لنظرة انتقادية.

من الممكن أن نتخيل عالمًا نتحرَّر فيه من الأحكام، وهو ما سأستكشفه في الفصل الرابع، ولكن يجدُر بنا أن نتذكر القوةَ الصامتة للجماهير التي قد لا تكشف عن نفسها كلَّ يوم لكنها تشاهدنا وتؤثر فيما نستطيع ولا نستطيع أن نفعله. يحكي الصحفي أوليفر بيركمان في كتابه «الترياق» عن ممارسةٍ قرَّر أن يتبعَها ذات مرةٍ لمواجهة خوفه من الإحراج. كان قبل ذلك يقرأ عن الرِّواقيين وقدرتهم التي كثيرًا ما كانوا يتفاخَرون بها على عدم المبالاة بأحكام الآخرين. لذا، وسعيًا منه إلى بلوغ هذا المستوى من التحكم في الذات، قرَّر أن يُعلن،

وهو على متن قطار أنفاقٍ مزدحم، اسمَ كل محطة عند الوصول إليها بأعلى صوته. وأشار إلى أنَّ خوفه يتعارض تمامًا مع المنطق بالتأكيد:

> في كل الأحوال، لا أعرف أي أحدٍ في العربة معرفة شخصية؛ لذا ليس لديَّ شيءٌ أخسره من أن يظنُّوني مجنونًا. وفوق ذلك، أعرف من تجرِبة شخصية سابقة في مترو الأنفاق أنَّ الأشخاص الآخرين عندما يبدَءون التحدُّثَ جهرًا إلى أنفسهم، أتجاهلهم، كما يتجاهلهم الآخَرون جميعًا أيضًا؛ لذا فمِن شِبه المؤكد أنَّ هذا أسوأ شيء سيحدث لي. وهؤلاء الأشخاص الآخرون الذين يتحدثون جهرًا غالبًا ما يتفوَّهون بهُراء ليس له معنًى، في حينِ أنني سأعلن أسماء المحطات. وبذلك يُمكنكم القولُ إنني أؤدِّي خدمة عامة.
>
> ولماذا إذن — بينما يبدأ القطار في التباطؤ، تباطؤًا يكاد يكون غيرَ ملحوظ في البداية، وهو يقترب من محطة تشانسري لين — أشعر كأنَّني أريد التقيؤ؟[4]

كلنا لدينا (بدرجاتٍ متفاوتة) ما يُطلِق عليه أستاذُ علم النفس مارك ليري «مقياس الاجتماعية»،[5] الذي يُقيِّم مدى قَبولنا الاجتماعي باستمرار. ولهذا السبب يرتبط تقديرنا لذاتنا ارتباطًا وثيقًا بحفاظنا على قيمة اجتماعية عالية، ويُعدُّ الإحراج علامةً على أنَّ هذه القيمة في انخفاض.

ثمة أنواعٌ مختلفة من الإحراج. ولعلَّ ارتكاب الخطأ المُحرِج المتمثِّل في ارتداء ثياب غير مناسبة هو المثال القياسي للخطأ الاجتماعي. فهو ما زال باقيًا معنا بالرغم من تركيزنا المعاصر على عدم التقيُّد بالرسميات. في الواقع، لقد أصبح من الأصعب علينا اختيارُ ما نرتديه كلما صِرنا أكثرَ تحررًا من الرسميات. فالأعراس القليلة الماضية التي حضرتها لم يكن فيها إلزامٌ للحاضرين بارتداء ثياب رسمية. وكأطفال المدارس في اليوم المخصص لارتداء ملابس أخرى غير الزي الرسمي، آل المطافُ بالضيوف إلى التفكير بحيرةٍ أكبر من حيرتهم العادية في الثياب التي ينبغي ألَّا يرتدوها. ففي الأيام التي سبقَت كل عُرس من هذه الأعراس، كثرت المحادثاتُ الجانبية التآمُرية بينما كان المدعوُّون يتواصل بعضُهم مع بعضٍ سلفًا للوصول إلى بعض التناسق المريح بينهم.

ولعل الفكرة الأكثر إزعاجًا هي فكرة أن غياب معاييرَ واضحةٍ ومتناسقة للقواعد والسلوك في مثلِ هذه الحالات يمكن أن يجعل شعورَ العزلة والنَّبذ الذي قد يُراود البعض أكثرَ حِدَّة. فأولئك الذين لديهم دِرايةٌ بالقواعد يمكنهم التعبيرُ عن أنفسهم بحرية دون

تفكير في ظل المساواة غير المنظمة التي تجمع بينهم، بينما أولئك الذين لا يُشكلون جزءًا من «النخبة» لديهم آلياتٌ أو خطوط إرشادية لمساعدتهم على المشاركة بنجاح، لكنها أقلُّ مما كانت ستتوافر لديهم لو كانت «القواعد» أوضح.

لكن الحرج لا يأتي بالضرورة من زلةٍ حمقاء أو خطأٍ غبي. بل يمكن أن يأتيَ ببساطة من تحول المرء فجأةً ليُصبح محط انتباه الجميع. تخيَّل أنك تتحدث إلى شخصٍ ما في مناسبةٍ اجتماعية وتدرك تدريجيًّا أنَّ الجميع قد صمت وأنك كنت تتواصل مع عدة أشخاص دون قصدٍ. أي إنه ليس ضروريًّا أن تقول أي شيءٍ مثيرٍ للجدل أو أحمقَ لتشعر بالحرج. فعندما تكون محطَّ أنظار الآخرين وأنت غير جاهز لذلك، يُمكن أن يؤدي هذا الانفضاح اللاإرادي في حدِّ ذاته إلى الشعور بالإحراج، فنبدو عُراةً كآدم وحواء حين بدَت لهما سوآتهما؛ وحينئذٍ نريد أن ننكمش على أنفسنا لنتوارى عن الأنظار، دون ملجأٍ نلوذ إليه. وكالأطفال الذين يُغطون وجوههم، نودُّ أن نتوارى ونظلَّ في الوقت نفسِه قادرين على الرؤية، باختلاس النظر من بين أصابعنا. فالأشخاص الذين يتجنَّبون التقاء العيون لديهم نزعة مؤلمة إلى محاولة التخفِّي على مرأًى من الجميع، وبذلك يُظهرون للجمهور أنهم مكشوفون بلا حولٍ ولا قوة.

كذلك يمكن أن يكون الوضعُ محرجًا عند مجرد ظهور الشخص الخطأ في موقفٍ اجتماعي ما، مُجبرًا إيَّاك على التصرف بطرق لا تُناسِب الموقف إطلاقًا. وكما عبَّر عالم الاجتماع ويليام كولي عن ذلك قائلًا:

> نحن نخجل من أن نبدوَ مُراوغين في وجود رجل مستقيم، أو جبناء في وجود رجل شجاع، أو أفظاظًا في عينَي رجل مهذب، وما إلى ذلك. فدائمًا ما نتخيل أحكامَ عقول الآخرين علينا، بل ونُشاركهم إيَّاها في أثناء هذا التخيُّل. فالرجل قد يتباهى أمام شخصٍ ما بتصرُّف معين — وليكن صفقةً فاسدة في التجارة مثلًا — بينما يخجل من الاعتراف به لشخصٍ آخر.[6]

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الحيوان ذا النزعة الاجتماعية الفائقة الذي يكمن فينا ويُمثِّلنا؛ منسجمٌ جدًّا مع «أحكام عقول الآخرين» لدرجة أننا ابتكَرنا مجموعةً من المشاعر والانفعالات الاجتماعية لإرشادنا، وجزءٌ من هذا الإرشاد، شأنها شأن الألم الجسدي، يؤدي وظيفتَه من خلال إنشاء مشاعر النفور من الألم الاجتماعي. فبينما يُمكن ملاحظة بعض الانفعالات — مثل الحزن أو الخوف أو الفرح أو المفاجأة أو الاشمئزاز — عند الأطفال

الصغار، تَظهَر المشاعر الاجتماعية؛ كالشعور بالذنب أو الإحراج أو الخجل أو الحسد أو الكبرياء، بعد ذلك بكثير.[7] وعندما ندخل العالم الاجتماعي، مُتلمِّسين طريقنا عبر التوقُّعات والأحكام، تساعدنا هذه الانفعالاتُ الاجتماعية على إرشادنا في طريقنا عبر المواقف والعلاقات دون أن نفقد ماء وجوهنا.

وقد أشار أنصار نظرية التطور المهتمُّون بكيفية تطور المشاعر الاجتماعية إلى أنَّ الاحمرار خجلًا علامةٌ مهمة على إدراك المرء الخطأَ المحرج الذي ارتكبه للتو واعترافِه به، لا سيما أنَّ هذا الاحمرار يحدث لا إراديًّا. وهذه الإشارات الشعورية تساعد المرءَ ليظهر بمظهر الشخص الجدير بالثقة في المجموعات الاجتماعية التي يكون من المهم جدًّا فيها معرفة مَن يمكن الاعتمادُ عليه. وبذلك فمفاد تخمينهم أنَّ المشاعر الاجتماعية، مهما كانت غيرَ مريحة، قد تطوَّرت من أجل الإشارة إلى مدى الجدارة بالثقة؛ وهو ما يُعْزى على وجه الخصوص إلى كونها مؤلمةً ويصعب السيطرة عليها. بل إنها تُعَد بمنزلة ضماناتٍ لصِدقنا وتشير إلى أننا لسنا مجردَ متلاعبين أو نستخدم الكلام الرخيص المعسول وسيلةً لغرضٍ معين. وإذا لم نُدرك لحظات إحراجنا ونصلحها، فإننا بذلك نُجازف بفقدان ماء وجهنا فقدانًا قد يستمر مدةً أطول. وقد وصف جوفمان الإحراج، على سبيل المثال، وصفًا وجيهًا بأنَّه شكلٌ من أشكال الاعتذار أو الاسترضاء، مُعتبرًا أنَّ الشخص المُحرَج «يُظهر أنه، على الأقل، منزعج من هذه الحقيقة، وأنه قد يثبت جدارته في وقت آخر.»[8] وإذا لم يحظَ الوجه المَطروح الذي تُقدمه، وأصبحتَ وثيقَ الارتباط به، بمكانةٍ عالية في أحكام الآخرين، فهذا يجلب العار. ومقاييس اجتماعيتنا كالهوائيِّ تَتَتبَّع هذا الخطر باستمرار، مع العلم أنَّ فقدان ماء الوجه يُمكن أن يُصيب صاحبه بالعجز.

أظن أنَّ إرفينج جوفمان كان سيستمتع بالمسلسل التلفزيوني الكوميدي الرائع «أبراج فولتي» (فولتي تاورز). فبينما كنتُ أقرأ كتابه، ظللتُ أتصور متاعبَ بازل فولتي التي واجهَها بسبب مقياس اجتماعيته المعطَّل دائمًا. وسأضرب هنا مثالًا بالحلقة المعنوَنة باسم «ليلة الذوَّاقة». يُقرر بازل الارتقاءَ بنوعية زبائنه في فندق «فولتي تاورز» بتنظيم ليلة الذوَّاقة المشئومة لتقديم طاهيه الجديد والتباهي به. وفي تلك الليلة (التي كان قد روَّج لها في مجلة «هورس آند هاوند» الراقيةِ دائمًا، مُشددًا في الدعاية الترويجية على «عدم استقبال أيٍّ من الرَّعاع») تَفسد ادِّعاءاتُه المتغطرسة باستمرار؛ إذ يخفق بازل باستمرارٍ في إظهار الصورة الكيِّسة اللبقة التي يشعر بأنَّ ضيوفه الراقين اللامعين يتوقَّعونها عنه. ففي أحد المشاهد قبل العشاء المشئوم، نُشاهده وهو عاجزٌ عن تقديم زوجَين عظيمَين من ضيوفه،

هما السيد توايتشن وزوجته، لزوجَين عظيمَين آخرَين، هما الكولونيل هول وزوجته. فنظرًا إلى عدم معرفة بازل النُّطق الصحيح لكلمة «توايتشن»، حاسبًا إيَّاها «تويتشن»، يواجه مشكلةً لأنَّ الكولونيل هول لدَيه رعشةٌ ملحوظة جدًّا ومُشتِّتة للانتباه، فشتَّتتَ انتباه بازل في اللحظة الحاسمة (فكلمة «تويتش» في الإنجليزية تعني «رعشة»). (اكتفيتُ بوضع اسم القائل قبل تعليقات بازل فقط في هذا المشهد، بدلًا من أن أضعَه أيضًا قبل تعليقات تويتشن وزوجته وهول وزوجته؛ وذلك لتسهيل القراءة.)

بازل: هل لي أن أعرض عليكما فاتحًا بسيطًا للشهية ريثما تُقرِّران العشاء الذي تريدانه؟

هذا لُطف بالغٌ منك.

ماذا تريدين يا لوت؟

عصير طماطم من فضلك.

بازل: وأنت يا سيد تويتشن؟

أريد عصير طماطم، شكرًا لك.

بازل: آه، جيد! أوه، الكولونيل. الكولونيل هول والسيدة هول، هل لي أن أقدم لكما [هنا يرتعش الكولونيل هول] السيد ... وزوجته ...

هل التقيتما من قبل؟

لا، لا، لم نلتقِ.

بازل: هل التقيتما أنتما بهما من قبل؟ لا. أوه، حسنًا. إذن ماذا تريدان أن تشربا؟

ماذا؟

بازل: أن تشربا.

لم أسمع الاسم.

بازل: أوه، لم تسمعيه. يا للحظ البائس.

هل أنت بخير؟

بازل: أنا بخير، شكرًا لك. وأنت؟

لا، لم أقصد ذلك، ما زلنا لم نعرف الاسم.

بازل: أوه، فولتي، بازل فولتي.

لا، لا، بل اسمهما!

بازل: أوه، اسمهما! آسف جدًّا! ظننتك تقصد اسمك! إنه لطيف ودافئ، أليس كذلك؟ أحتاج إلى شرابٍ أيضًا. إذن، هل أُحضر كوبًا آخر من النبيذ؟

حسنًا، ألن تُعرِّف أحدنا بالآخر؟

بازل: ألم أعرِّفكما بالفعل؟ لا! أوه. هذا هو السيد ... وزوجته.

ماذا؟

بازل: أوه، السيد والسيدة. [هنا يسقط أرضًا على ظهره]. آسف، لقد فقدتُ وعيي. حسنًا، أشعر بتحسُّن الآن. سأحضر كل عصائر الطماطم التي طلبتموها.

ولتعميق الشعور بالخجل وكوميديا الإحراج، لم يفعل محاورو بازل (باستثناء بولي الرهيبة) شيئًا لمساعدته في الخروج من ورطاته المحرجة في تلك المحادثات. فنحن نعتمد في الحياة الواقعية اعتمادًا كبيرًا على الآخرين ليُجنِّبونا الإحراج، ونعتبرهم بلا قلب إذا سمحوا بتعرُّض شخصٍ ما لإحراجٍ شديد.

يتضمن أحدُ المشاهد الأخرى موقفًا يشعر فيه بازل بالذعر الشديد لدرجة أنه ينسى اسمه شخصيًّا، وتُضطر زوجته سيبيل إلى تذكيره به. وعلى حد قول جوفمان، «الشعور بعدم وجود دعمٍ ضد أحكام الآخرين عليه قد يُفاجئه ويُربكه ويعيق قدرته على التفاعل مؤقتًا. ومن ثم فإن سلوكه وطريقة تصرفه قد يتداعيان وينهاران ويتدهوران. وقد يُصاب بالحرج والغمِّ المزوجين بشيءٍ من الإهانة؛ وقد يشعر بالخزي والخجل.»

ومن ثَمَّ، يجب أن تسير تعاملاتنا العامة بسلاسةٍ إذا كان للتفاعل الاجتماعي أن ينجح. وإلَّا فستحدث مجموعةٌ من الأخطاء المضحكة، أو ما هو أسوأ من ذلك. ونحن نصف أولئك الذين لا يخشَون مثل هذا الحرج الاجتماعي، مثل شخصية بورات التي جسَّدها الممثل ساشا بارون كوهين، بأنهم «عديمو الحياء».

وكالعديد من أمثلة المواقف المحرجة المضحكة، فإن ما يجعل أخطاء بازل أشدَّ إثارةً للحزن والشفقة أنَّ الإهانات التي يتعرض لها نابعةٌ من إيمانه بدونِيته. وهذا موضوع سيتكرَّر ظهورُه على مدار هذا الكتاب. فغالبًا ما يرتبط الألم الاجتماعي بافتقارٍ للقوة الاجتماعية أو القدرة على إحداث تأثير اجتماعي. وتزداد العملية تطرفًا أكثرَ بكثير إذا كان التصرُّف الذي يُحتمل أن يُحرِج صاحبه صادرًا من شخصٍ ذي نفوذ أو هيبة. ولهذا السبب يضحك الجميع على نِكات رؤسائهم المبتذَلة. والآن يُصيبني الجفول عندما أتخيل مدى التملُّق الذي أصبحتُ أُبديه تجاه الضبَّاط العابسين، مهما كانت أسئلتهم سخيفة، عندما أمرُّ عبر قسم شئون الهجرة لدخول الولايات المتحدة.

إن الشعور بالحرج والإحساسَ بالخجل لهما تأثيرٌ غير مُتناسب بالنظر إلى آثارهما الفعلية. لكن الآثار تتلاشى. فالمواقف المحرجة، إذا لم يتكرَّر حدوثها أكثرَ ممَّا ينبغي، هي

في نهاية المطاف مجردُ أشياءَ نستطيع إعادة سردها والضحك عليها لاحقًا. فكثيرًا ما نُعيد سرد التجربة لنُضحِك الآخرين على حساب أنفسنا، لكننا نتحكم في السرد تحكمًا لم تَشهده اللحظة المحرجة الأصلية قَط.

الشعور بالعار والشعور بالذنب

من بين المشاعر الاجتماعية المختلفة التي تتحكَّم في سلوكنا، يُعتبر الشعور بالذنب والعار هما الشعورَين اللذَين يمكن تمييزهما باعتبارهما أقوى الاستجابات للأحكام الاجتماعية. فهما يحملان ثقلًا أكبر بكثير من الإحراج. إنَّ الإحراج الناجم عن السير مرتديًا قميصًا يحمل بعض بُقع الطعام قد يجعلك تحمرُّ خجلًا، لكنه لا يستدعي إصدارَ حكم أخلاقي عليك. أمَّا حين يكون المرء عُرضةً لحكم أخلاقي، فيمكن أن يُسفر ذلك عن شعورٍ بالعار والذنب. وفي حين أننا قد نضحك على الحوادث المحرجة، فالشعور بالعار والذنب ليس شيئًا مُضحكًا على الإطلاق.

ثمة اختلافٌ بين الشعور بالعار والشعور بالذنب، مع أننا أحيانًا ما نستخدم المصطلحَين بالتبادل فيما بينهما لتوصيل معنى الاتهام، كما هو الحال في جملة «يجب أن تشعر بالعار والخجل من نفسك لأنك فعلتَ ذلك». ولكن إذا أمعنتَ النظر أكثر، تستطيع رؤية الاختلافات. فالعار يرتبط أكثر بفقدان ماء الوجه عمومًا؛ حيث تكون وصمةٌ ما، لا تستطيع التحكُّمَ فيها، ظاهرةً أمام أعين الآخرين. فيقودنا ذلك إلى التصرُّف بالاختباء ومحاولة الفرار من أعين الناظرين والاختفاء. وحينئذٍ نقول «أرَدتُ أن تنشقَّ الأرض وتبتلعَني.»

وتصف الكاتبة والباحثة برينيه براون الشعورَ بالعار بأنَّه الخوف من الانفصال، في خُطبتها المُعَنوَنة باسم «الإنصات إلى العار» ضمن سلسلة خُطَب مؤتمرات مؤسسة «تيد توكس». فتقولُ إنه يجعل المرءَ يتساءل «هل توجد فِيَّ مشكلةٌ ما ستجعلني لا أستحقُّ الاتصال بالآخرين إذا عرَفها الناس أو رأَوها؟»[9] وتعتقد أنَّ هذا هَمٌّ يَشغل الناسَ كلَّهم. وتشير إلى أنَّ أولئك الذين لا يتحدثون عن هذا الشعور غالبًا ما ينتهي بهم المطاف إلى التعرُّض له أكثر. فعندما نرفض تقبُّل هشاشتِنا وقابليتنا للتعرض لمثلِ هذا الشعور ونُشيِّد جدرانًا حصينة لحماية ذواتنا، يمكن أن ينتهيَ بنا المطاف، في مفارقة عجيبة، إلى أن نصبح أشدَّ هشاشةً وأكثر عُرضة له. ففكرةُ «لستُ كذا بما يكفي» تُزعجنا كلنا تقريبًا في موقفٍ أو آخَر؛ إذ ترمز كلمة «كذا» إلى عدة صفات: جميلًا، طويلًا، ذكيًّا، متعلمًا، جادًّا، ظريفًا،

مبدعًا، متحضرًّا، شجاعًا، مهذبًا، مرتاح البال ... إلى آخِر قائمةٍ لا حصر لها. فمن أجل الاتصال بالآخرين، يجب أن تكون مرئيًّا، لكنَّ الشعور بالعار يُخيم بظلاله على تلك الحاجة إلى أن يراك الآخرون؛ لأنك عندما تكون مرئيًّا، فهذا يعني أنَّ وصمتك مرئية، وتُسلِّط عليك أضواءً كاشفة ذاتَ سطوعٍ مؤلم تؤدي إلى أن يراك الآخَرون غيرَ مؤهل، أو غيرَ مناسب أو مجرد شخصٍ قبيح فقط. والألم الناتج عن ظهورنا بهذا المظهر هو ما يخلق لدينا الرغبة الملحَّة في التواري عن الأنظار أو في أن تنشق الأرض وتبتلعنا.

على النقيض من ذلك، لا يمكن تجنبُ الشعور بالذنب عن طريق الاختباء أو التواري. فصوت ضميرك الداخلي ونقدك لذاتك يُحدِّثانك بأنك بصددِ الفشل في الارتقاء إلى المستوى الذي كان عليك بلوغُه. فبينما يُلقي شعور العار باللوم على الشخص كلِّه، فإنَّ الشعور بالذنب لدى الشخص المذنب يُركز على خطيئته فقط، وبذلك يُتيح مزيدًا من الخيارات لإصلاح المشكلة. إنه يعني الاستقلاليةَ والقدرة على اختيار الأفعال؛ لأنَّك إذا اخترتَ التجاوز بطريقةٍ معينة، وتعرَّضت لحُكم مُنصف جراء قيامك بذلك، فهذا يعني أن بإمكانك أن تختار مجددًا أن تفعل شيئًا حيال ذلك. أمَّا الشعور بالعار، فيبدو أشبهَ بُحكمٍ شامل على كل جوانب شخصيتك بسبب شيءٍ لديك سيطرةٌ أقلُّ عليه، وبالتبعية لا تستطيع إصلاحه.

أحيانًا ما نشعر بالعار بسبب أشياءَ لا ذنب لنا فيها وينتابنا إحساسٌ بالخزي بالرغم من حُسن نوايانا. وهذه المشاعر تختلف عن الشعور الخالص بالذنب، حيث نُضبَط في حالةٍ من الخطأ المتعمَّد. وهذه الوصمات تتحكَّم في إحساسنا بأنفسنا. تخيَّل مدى الحرَج الذي يُمكن أن يشعر به بعضُ الأشخاص بسبب جانبٍ ما من مظهرهم الجسدي لا يستطيعون إخفاءه. «إنها مشاعرُ مرتبطةٌ بقيمة الذات أو الشخصية. ولكن عندما نفكِّر مَليًّا فيما يُشعرنا بالعار والإذلال، لا نغضب من أنفسنا؛ بل يثير «قبحُنا» اشمئزازًا في نفوسنا.»[10]

وترى جون برايس تانجني وروندا إل ديرينج، المتخصِّصتان في علم النفس، في كتابهما «العار والذنب»، أنَّ شعور العار ينتابُ الذاتَ كلَّها وهي تحت وطأةِ هجومٍ ما، ولا يكتفي بإثارة تشكيكٍ في قيمة الذات والحاجة إلى الاختباء، لكنَّ العاقبة الأشدَّ إزعاجًا أنه قد يؤدي إلى انعدامٍ للتعاطف ومَيلٍ إلى الغضب. فالشعور بالذنب يجعلك تقول لنفسك «لقد فعلت شيئًا سيِّئًا»؛ أمَّا الشعور بالعار فيجعلك تقول «أنا شخصٌ سيئ»؛ لذا يدفعك الأول إلى انتقاد نفسك والتكفير عن خطَئك. إنه يخلق الحاجةَ إلى الإصلاح لتخفيف حدة الضرر الناتج، وذلك بالتركيز على الضحية.

وبذلك فالشعور بالذنب، من منظورٍ ما، أكثرُ قابليةً للتكيُّف معه وأنفعُ أخلاقيًّا بكثير؛ لأنَّه يُثير في النفس الحاجةَ إلى الإصلاح، ويتطلب بعضَ التعاطف لمعرفة كيفية تحقيق ذلك. ويُمكن التفكير في ذلك بتأمُّل المشاعر المعاكِسة المحتملة لهذه المشاعر الاجتماعية السلبية. فترى تانجني وديرينج أن مضادَّ الشعور بالذنب هو الفخر، بينما مُضاد الشعور بالعار هو الغرور. ولمثلِ هذه الأسباب، غالبًا ما يُنظر إلى الشعور بالذنب في الفلسفة الأخلاقية على أنه شكلٌ أنضج وأكثرُ تقدُّميةً من التفكير الأخلاقي. فهو أقلُّ اعتمادًا على المعايير المعمَّمة، وناتج أكثر من الوعي بالضرر الذي يلحَق بالآخرين. فإذا كان الشعور بالذنب يجعلك أكثرَ تركيزًا على ضحايا أخطائك، فإن توجهك نحو فعل شيءٍ لإصلاح ذلك يزداد. أمَّا الشعور بالعار، فيُسلِّط تركيزك على إخفاق نفسك، وبالتبعية يُقلل وعيك بالآخرين.

تخيَّلْ جُنديًّا عائدًا من حربٍ ارتكب فيها أفعالًا شنيعة. في هذه الحالة تكون إمكانية المصالحة أكبرَ إذا شعر بالذنب، وليس بالعار، تجاه سلوكه. فإذا شعر شعورًا بحتًا بالعار، قد يتوارى عن الأنظار على أملِ دفن هذه الذكريات وعدم التحدث عنها أبدًا. وعلى النقيض من ذلك، قد يسعى الشخص الذي يشعر بالذنب إلى التعويض، والانفتاح على الحقيقة والمصالحة؛ ولعلَّنا قد نرغب في أن نساعد فردًا، أو بالأحرى أمَّة كاملة، على تجاوُز هيمنة الشعور بالعار والانتقال إلى الشعور بالذنب (حتى وإن كان شعورًا جماعيًّا بالذنب) إذ ربما يؤدي هذا بدوره إلى التكفير، وحتى الغفران. ففي السنوات العشرين الماضية، شهدنا الظاهرةَ الجديدة نسبيًّا المتمثلةَ في الاعتذار القومي، الذي يعترفُ فيه قادةٌ معاصرون بالشعور الجماعي بالذنب بسبب بعض جرائم الماضي، ويعتذرون عنها، سعيًا منهم إلى تعويض المتضررين.

ولهذا يتَّفق الكثيرون مع رأي فرويد القائل بأننا لا يُمكن أن يكون لدينا حضارةٌ دون الشعور بالذنب. فالصراع بين الأنا والأنا العُليا يُمكِّننا من ضبط النفس والمعاملة بالمثل، وهما عنصران في غاية الأهمية لإقامة مجتمعٍ سليم. لكن الشعور بالذنب يمكن أيضًا أن يكون له آثار مُدمِّرة، إذا تم التمادي فيه. فيمكن أن يتخطى كلَّ الحدود ويؤدِّيَ إلى عواقبَ وخيمة. فنظرًا إلى عدم وجود نموذج لقياس المقدار الصحيح الذي ينبغي ألَّا نتجاوزَه من الشعور بالذنب، يمكن أن نُبالغ فيه. وعندما يحدث هذا، تنشأ لدينا نزعةٌ إلى تجاوز الانتقاد الذاتي؛ ممَّا قد يُسفر عن معاقبة الذات، مؤديًا في النهاية إلى ظهور شكل من أشكال المازوخية. فحينئذ يعلو صوت النقد الذاتي في رأسك إلى أن يُصمَّ أذنَيك. وبدلًا من أن يُمكِّنك من إعادة الأمور إلى نِصابها، يصيبك بالشلل ويتحول تدريجيًّا إلى شعورٍ بالعار.

وفي هذا الصدد، يصف آدم فيليبس الأنا العُليا المُعاقِبةَ كشخص، إذا قابلتَه، سيجعلك تقول في قرارة نفسك: «يا له من مُتنمر قاسٍ مُمل مُكرر سريع الحكم على الآخَرين إلى حدٍّ بشع. لا بد أنَّ هذا الشخص قد واجه مشكلةً حقيقية في الحياة لينتهيَ به المطاف إلى هذه الحال.» و«ستكون مُحقًّا في ذلك»، حسبما أضاف فيليبس.[11]

وصحيحٌ أنَّ الشعور بالذنب والشعور بالعار مختلفان من الناحية المفاهيمية، لكننا غالبًا ما نشعر بهما معًا. تخيَّلْ أنَّ أحدهم قد ضبَطك وأنت تأخذ قطعةً إضافية من الكعك، ولنقُل إنها الأخيرةُ مثلًا، من دون إذن، ظنًّا منك أن لا أحد يراك. حينئذٍ يُمكن أن يكون الشعورُ الذي ينتابك مزيجًا من ظلال الذنب والعار. فأحكام الآخرين عليك قد تجعلك تشعر بالذنب لأنك ظلمتَهم وحرَمتهم من نصيبهم، لكنها أيضًا قد تجعلك تشعر بالعار لأنك أظهرتَ عجزك عن التحكُّم في نفسك؛ أي تُصيبك بندَم الشراهة. والأحكام التي تؤدي إلى شعورنا بالذنب بسبب شيءٍ كان لدينا قدرةٌ أكبرُ على التحكم فيه، والشعور بالعار بسبب شيء لم نستطع التحكم فيه جيدًا، لها الأهمية نفسُها في النهاية. وأقسى الأحكام تجمع بين الاثنين. فالرجل ذو السالفتين الحمراوين الذي دائمًا ما كان يمرُّ عبر أي مدخل أولًا يتعرض لأحكام سلبية مُتسرِّعة جراءَ أفعاله ومظهره؛ سواءٌ أكانت لديه قدرةٌ كبيرة على التحكم فيهما أم لا.[12]

ويشير أحد الأبحاث إلى أنَّ المجتمعات الغربية الأحدثَ يمكن وصفها بأنها ثقافات الشعور بالذنب في حينِ أن المجتمعات الأقدم، أو الأكثر جماعية، من الأفضل أن توصَف بثقافات الشعور بالعار. ويعود أصلُ هذا التفكير إلى روث بنديكت، التي قارن كتابها «الأقحوان والسيف»، الصادر في عام ١٩٤٦، بين الأمريكيِّين واصفًا إياهم بأنهم أصحابُ ثقافة شعور بالذنب مسيحية، واليابانيين الذين ضُرِب بهم المثلُ باعتبارهم ثقافةَ شعورٍ بالعار. ولا يحمل هذا إلا إقناعًا سطحيًّا، ومن المرجح أنه يكشف المزيد عن المصطلحات المقبولة في البيئات التي تُشدد على ما هو فردي أكثرَ مما هو جماعي. بالتأكيد يُوجَد تشديدٌ قوي على «الكرامة» والعار بالارتباط في المجتمعات الجماعية (حتى إلى مرحلة دفع الناس إلى ارتكاب ما يُسمَّى بـ «جرائم الشرف») ولكن لا تُوجَد ثقافات أو أشخاص ليسوا عُرضة للعار، حتى لو كان ذلك مُعبَّرًا عنه بصراحةٍ أقل. وفي الواقع، ربما يكون تقليدٌ ليبرالي غربي يُركِّز على فوائد الشفافية قد أسهَم، بطريقةٍ ما، في زيادة الظروف التي يشعر فيها الناس بالعار من أنفسهم. وتُعَد قوانينُ حرية المعلومات من أهم الأدوات لإفشاء أمورنا الخاصة بصورةٍ مزعجة. وفي العصر الرقمي، أدركنا أنَّ خصوصياتنا لم تكن على الملأ بهذه الدرجة

من قبل، ممَّا يجعل الناس عرضةً للانفضاح أمام الآخرين بطرقٍ أكثر بكثير، وهو ما ذُكِر بوصفٍ مؤلم في كتاب جون رونسون «إذن، فقد وُصِمت بالعار علانيةً». ويمكن النظر إلى هذا التحول الرقمي باعتباره نقلةً من ثقافة الشعور الذنب، التي كان الناس يركزون فيها على التمييز بين الصواب والخطأ، إلى ثقافة الشعور بالعار حيث يتمثَّل الفارقُ الأساسي فيما إذا كنتَ مشمولًا ومقبولًا في أيِّ تجمُّع مهم جدًّا لك على منصات التواصل الاجتماعي، أم مُستبعدًا ومنبوذًا منه.

والمشاعر الاجتماعية، سواءٌ الإحراج الناتج عن المواقف المُخجلة وصولًا إلى الشعور بالذنب والعار، تُجدي نفعًا في ضبط سلوكنا الاجتماعي. فهي تُتيح مُحفِّزات ومُنفِّرات، كالألم الجسدي أو الاشمئزاز، وبذلك تُساعدنا على تجنب ألم العُزلة وتساعد في الحفاظ على الانطباع بأننا جديرون بالثقة. ولتجنُّب تلك العقوبات بنجاح، نحتاج إلى ما هو أكثرُ من النوايا الحسنة. فنحن بحاجةٍ أيضًا إلى مهارة.

منذ سنواتٍ عديدة، كنت أقود سيارتي من بوسطن إلى مين في نيو هامبشاير، متطلعًا بكل سعادة إلى الإقامة مع مُحرر إحدى المجلات في مزرعته، وإذا بإحدى سيارات الشرطة تُطلق صفارة الإنذار. أوقفَني الشرطي على جانب الطريق وأخذ يصيح في وجهي بعضَ الوقت بسبب تجاوزي السرعةَ المقرَّرة. قلتُ له إنني كنت معتادًا الطرق السريعة البريطانية، التي تبلغ السرعةُ القصوى فيها ٧٠ ميلًا في الساعة، وأدركتُ في هذه اللحظة أنَّ السرعة القصوى على هذا الطريق السريع الأمريكي تبلغ ٥٥ ميلًا في الساعة. لكنه لم يكن مهتمًّا بهذا الشرح وطلب الاطِّلاعَ على رخصة القيادة الخاصة بي. كان معي واحدة من تلك الرخص الورقية الخضراء القديمة مطويةً في محفظة بلاستيكية. وكنتُ قد نسيت أيضًا أنَّ أحدهم قد نصحني قبل سنوات عديدة بالاحتفاظ بعشَرة جنيهات إسترلينية في تلك المحفظة المطوية «تحسبًا للطوارئ» ونسيانها. فربما أحتاج يومًا ما إلى بنزين ولا يكون معي نقودٌ سائلة، وحينئذٍ سأكون ممتنًّا لهذه النصيحة المتبصِّرة. حسنًا، عندما بدأ شرطيُّ المرور في فضِّ طيات رخصتي، أدركتُ بعد فوات الأوان ما سيحدث، وتمنيت ألا تظهر ورقةُ الجنيهات العشرة بطريقةٍ ما. ولكن في غضون ثوانٍ، خرجَت ورقة الجنيهات الإسترلينية العشرة من الطيَّات بإصرارٍ فجًّ، فنظر إليَّ، مُضيِّقًا عينيه، وقال بهدوء: «هل تحاول رِشوتي يا بني؟» ويبدو أنَّه، بطريقةٍ ما، قد أدرك ذرةً من الصدق في وابل كلمات الإنكار المتلعثمة التي أطلقتُها، خاصةً عندما قلتُ إنني كنت سأستخدم الدولارات لو كنتُ أحاول رشوته فعلًا.

لكني أظن أنَّه صدَّقني لسببٍ آخر. فقد أعطيته انطباعًا بأنني أشعر بالعار، أو الحرج على الأقل، وليس بالذنب. كما أنَّ هذه النوعية من الأشياء لا تتم إطلاقًا بالطريقة الخرقاء المُحرِجة التي أعطيتُه الورقةَ بها، ولا تلك العلانية الصارخة. إن السبب الرئيس الذي جعل هذا الموقفَ مؤلمًا للغاية أنَّ النقود أبرزَت نفسها بوضوح فج. أمَّا إذا كنتَ تريد رشوة شخصٍ ما، أو تجاوز أي موقفٍ محرج في المحادثات، فمن الأفضل أن تكون أكثرَ مواراةً ودهاءً من ذلك، وأن تتعلم كيفية التمويه على الأمر بطريقةٍ مناسبة. فإيماءتي الفجة كانت ستبدو فظَّة للغاية، لو كانت مقصودة.

لو كنتُ قد أُدِنتُ بمحاولة رشوة الضابط، لا أعرف ما إذا كان سيعتقلني أم سيتركني بعدما أقدِّم له اعترافًا واعتذارًا مناسبَين. لكني في كِلتا الحالتين كنت سأكون في وضع يسمح لي بالاعتذار أو دفع غرامة والتكفير عن خطئي.

ولإبقاء مؤشر مقياس اجتماعيتك عند مستوًى عالٍ وتجنُّب الألم الاجتماعي، تحتاج إلى مهارة. فكلما أردنا أن نقول شيئًا يشير إلى أنَّ دوافعك (أو دوافعي) مُراوِغة أو أنَّ قدرتك (أو قدرتي) محدودة، نَستخدِم كلامًا غير مباشر لتجنب الإحراج. ومن المعروف منذ قديم الأزل أنَّ الرشوة تطعن في دَوافعك أو دوافعي؛ ولذا لا أقول «هل تسمح لي بالإفلات من مخالفة تجاوُز السرعة، إذا أعطيتك بعض المال؟» بل أقول «بالتأكيد نستطيع تسوية ذلك بطريقةٍ أخرى.» وابنك المشاكس العدواني تصفه بأنه جريءٌ ومتحمِّس، فيما تُفضِّل التكتُّم على بُخلك. فبدون أن نُغلِّف كلامَنا بحجابٍ يواري شيئًا من صراحته، قد يبدو عددٌ هائل من الناس مثل شخصية بورات التي جسَّدها ساشا بارون كوهين، الذي سأل مرةً إحدى الضيفات المدعوَّات معه إلى العشاء «متى أستطيع ممارسة الجنس معك؟» فنادرًا ما نتحدث بصراحة في المواقف الحساسة أو المراوغة؛ ولذا نميل إلى المواراة والتمويه بدلًا من ذلك.

التمويه

أذهبُ إلى صالة الألعاب الرياضية كلَّ أسبوع حاملًا معي قميصَين قصيرَي الأكمام. وبعدما أتعرَّق طَوال خمسٍ وأربعين دقيقةً على جهاز التمرينات المتعددة، يحين وقتُ استبدال القميص قبل البدء في تدريبات حمل الأثقال. وتجدُر الإشارة هنا إلى أنَّ صالة الألعاب الرياضية المحلية التي أرتادها جزءٌ من مجمع رياضي كامل؛ ما يعني أنني أمشي بجوار المسبَح الداخلي الكبير للوصول إلى غرف تبديل الملابس. وقد كنتُ معتادًا الذَّهاب

إلى غرف تبديل الملابس، لكني في الآونة الأخيرة بدأتُ أبدِّل القميص بجوار المسبح بدلًا من الذهاب إلى الغرف والعودة. وما يخطر ببالي كلَّ مرة أفعل فيها ذلك أنَّ هذه تجربة متذبذبة بين الصواب والخطأ. فهي لا تبدو صحيحة بأتمِّ معنى الكلمة. فيبدو واضحًا أنَّ تبديل القميص في غرف تبديل الملابس سيكون فعلًا صائبًا لا غبار عليه، ومن الواضح كذلك أنَّ خلع قميصي في صالة الألعاب الرياضية نفسِها سيكون تصرُّفًا غير مقبول. ولكن يُوجَد حيِّزٌ غامض بجوار المسبح. فمن جانب، لا تُوجَد مشكلةٌ في أن أخلع قميصي بجوار المسبح لأنَّه لا أحدَ من الرجال الموجودين فيه أو بجواره يرتدي ثيابًا عُلوية. ومن جانب آخر، يبدو واضحًا أنني شخصٌ يرتدي ملابسَ صالة الألعاب الرياضية ولستُ سبَّاحًا، كما أنَّ فعل تبديل القميص بجوار المسبح في حد ذاته فاضحٌ بعضَ الشيء؛ ما يجعلني بطريقةٍ ما راغبًا في الانتهاء منه بسرعة وخِلسة. إنه لا يزعجني بالتأكيد بما يكفي لدفعي إلى قطع المسافة كلِّها إلى غُرف تبديل الملابس، لكنه يجعلني أفعله في عُجالة. وحتى لو كان مقبولًا وصائبًا أن أبدِّل القمصان بجوار المسبح، فما كان ليُصبح كذلك لو كنتُ امرأة، أليس كذلك؟

دائمًا ما نتخذ قرارات باستمرار بشأن ارتداء الملابس أو التجرد منها، بالمعنيَين الحرفيِّ والمجازي. من الممكن أن نتجاهل هذه الحقيقة معظم الوقت، كالسمكة التي لا تلاحظ الماء المُعلَّقة فيه. لكنَّ هذا لا يعني أننا نستطيع التصرف وكأنَّه لا أحد يراقبنا، حتى وإن كانت هذه الفكرة مزعجة إلى حدٍّ ما في بعض الأحيان. والحالات المتذبذبة بين الصواب والخطأ، مثل لحظة تبديل قميصي، هي تلك التي تساعد في الكشف عن الضغوط غير المرئية التي تُشكِّل سلوكنا في هذا العالم، والانطباعات التي نحتاج إلى إدارتها والتحكم فيها.

ويُعَد أفطنَ المراقبين المهتمين بهذا الشأن وأكثرَهم دقةً هو عالم الاجتماع إرفينج جوفمان الذي يعتبر «الدنيا في الحقيقة عُرسًا». وقد فرَّق جوفمان بين خشبات المسرح الأمامية والكواليس الخلفية لوصف الذات الدراماتورجية وصفًا شديد الدقة. وحدد الإشارات الدقيقة ومساعيَ الإدارة التفصيلية للانطباعات التي ننغمس فيها لنُظهِر ذاتنا بمظهرٍ أقلَّ وصمًا. على سبيل المثال، ما يحدث حين يبدو أنَّ امرأةً ما، في مكانٍ عام، تتفقَّد الوقت في ساعتها مِرارًا أكثر من اللازم وهي تنتظر صديقةً متأخِّرة. إن الأمر هنا لا يقتصر على التحقُّق من الوقت؛ بل يتضمَّن كذلك أثرًا طفيفًا لرغبتها في أن تجعل الآخرين يعرفون أنها تنتظر. أي إننا يجب أن نفهم الرموز غير المرئية إذا أردنا أن نمحوَ أُميتنا الثقافية ونتجنَّب ارتكاب الأخطاء المحرجة. فنحن نرتدي ملابسنا في مكان بعيد عن أنظار العامة، ونفعل ذلك مُدركين ما يلزم لنظهر بشكلٍ مناسب قبل مواجهة العالم.

من السهل هنا أن نتصور أنَّ هذا يعني أننا نرتدي أقنعةً أمام أنظار العامة لنُواريَ ذواتنا الحقيقية المختبئة تحتها. لكنَّ جوفمان حرَص على الإشارة إلى أن ذواتنا الموجودة خلف الكواليس؛ أي تلك التصرفات التي نُبديها حين لا يكون هناك جمهور، ليست أصدقَ أو أكثرَ أصالةً من ذواتنا التي تظهر أمام الجمهور. والنزعة إلى فصل هاتَين الذاتين إلى «قِناع» و«وجهٍ حقيقي» قائمةٌ على فكرة غير دقيقة؛ مفادها أنَّه يمكن الكشف عن نسخة حقيقية أصلًا. بل بالعكس، إذ يرى جوفمان أنَّ أقنعتنا عميقة. فهي غالبًا ما تُمثِّل الشخصَ الذي نريد أن نَكُونه حقًّا وتُشكِّل سلوكنا ونحن نسعى جاهدين إلى الارتقاء إلى مستوى تلك السمعة.

وسواءٌ أكنَّا مَستورين بالملابس أو مجرَّدين منها، نختار باستمرارٍ ما نكشفه أو نُخفيه في المواقف الاجتماعية. وما ينطبق على ذواتنا الجسدية ينطبق بالقدر نفسِه على أشكال الكلام التي نستخدمها. صحيحٌ أننا أحيانًا ما نعتبر اللغةَ نافذةً شفافة للتواصل، لكننا في الحقيقة نتصرف بدهاءٍ أشدَّ من ذلك، وعادةً ما يكون ذلك عن طريق التواصل بطرق ماكرة وغير مباشرة تعتمد على قراءةِ ما بين السطور. فمواراة كلامنا مهمَّة كمواراة سوءات أجسادنا.

ويُقدِّم المتخصص في علم النفس ستيفن بينكر استكشافًا مبهرًا يوضِّح فيه السبب الذي يدفعنا إلى استخدام الكلام غير المباشر، والطريقة التي نفعل بها ذلك.[13] فيبدأ بطرح أُحْجية عن محادثاتٍ غير مثيرة للجدل. لماذا نتحايل ونتبع حيلًا غير صريحة في الحديث في مواقف واضحة تمامًا، في حين أنَّ اتباع نهج مباشر سيوفر الوقتَ على الجميع حسبما يبدو؟ فما أغربَ أن يقول شخصٌ ما «إذا استطعت أن تُمرِّر لي طبق صلصة الأفوكادو، فسيكون ذلك رائعًا»، بدلًا من أن يكتفيَ بقول «مرِّر لي طبق صلصة الأفوكادو». لا شك أنَّ التأدُّب في الحديث يجعلنا مُطالَبين بترقيق حتى الطلبات المباشرة بكلماتٍ مثل «من فضلك»، أو «شكرًا» للتعبير عن العرفان. لكنَّ ذلك التأدُّب لا يمكن أن يُفسِّر مثل هذه الأمثلة. وهنا يقترح بينكر وجودَ شيء أعمق، وهذا الشيء يعتمد على الحقيقة التي مفادها أنَّ العلاقات الإنسانية هي مزيجٌ من التعاون والصراع بدرجاتٍ متفاوتة، وأن الكلام غير المباشر مطلوبٌ للتعامل مع هذه الحقيقة.

ولتوضيح فكرته بالتفصيل؛ يُركز على المواقف الحساسة التي يسودها الكلامُ غيرُ المباشر، مثل محاولات الإغراء الجنسي (يكفي هنا أن أذكر عبارة «تفضَّلي بزيارة منزلي لرؤية نقوشه») والتهديدات («لديك بيت جميل، من العار أن يُصيبه مكروه») والرشوة

بالطبع، («آسف لأنني تجاوزتُ السرعة المقرَّرة يا سيادة الضابط، ربما نستطيع تسوية ذلك بطريقةٍ ما»).

وتتكوَّن نظريته من ثلاثة أجزاء متداخلةٍ متشابكة، كلٌّ منها كاشف. يعتمد الجزء الأول على نظرية الألعاب لشرح السبب الذي يُمكن أن يجعل «الإنكار المعقول» قيِّمًا جدًّا في ظروفٍ معينة. فيما يضع الثاني قائمةً مُفصَّلة «بأنواع العلاقات» التي يمكن أن تنشأ بيننا وبين الآخرين (كأن يُصبح المدير صديقًا، ويصبح الصديق شريكًا في العمل، وما إلى ذلك)، ويُحدِّد ما يتعيَّن علينا فعلُه للانتقال بسلاسةٍ بين التوقعات المنتظَرة منَّا بموجب هذه العلاقات دون حَرَج. أمَّا الجزء الأخير، فيُركِّز على أهمية تجنب «المعرفة العامة» في المواقف الحساسة. عن جمع الأجزاء الثلاثة معًا، نتوصل إلى فهم عميق وحقيقي لمدى احتياجنا إلى مهارة الكلام غير المباشر وسبب احتياجنا إليه، ونفهم كذلك السببَ الذي يجعل مشاهدة المسلسلات الكوميدية مثل «أبراج فولتي» (فولتي تاورز) أو «المكتب» (ذا أوفيس) مثيرةً جدًّا للحزن والشفقة.

توجد ثلاثة دوافع لاستخدام الكلام غير المباشر.

(١) الإنكار المعقول: كان الاقتصادي توماس شيلينج أولَ من أدرك أهمية استخدام الدبلوماسية عندما لا تستطيع أن تكون مُتيقنًا من القِيَم التي يتبنَّاها مُحاورك. أي إنَّك إذا لم تكن متيقنًا من الانطباعات التي سيأخذها الشخصُ الآخر عن احتياجاتك أو رغباتك أو دوافعك، فعليك أن تخطوَ بحذر. ويطبق بينكر هذه الرؤيةَ ليُفصِّل الخيارات التي ستكون متاحةً لشخصٍ مثلي وشرطي المرور ذاك الذي أوقفَني في بوسطن. لذا فلنتخيَّل أنني كنتُ أريد رشوته حقًّا. إذا كنتُ سأستخدم الكلام المباشر، على غرار «إذا أعطيتك نقودًا، فهل ستسمح لي بالإفلات من المخالفة؟» فبذلك سأُجبره على واحدٍ من خيارين لا ثالث لهما. إذا كان الشرطي غير شريف، فستنجح فكرة الرشوة وسأفلت من العقوبة؛ أمَّا إذا كان شريفًا، فستفشل حيلة الرشوة وسيقبض عليَّ.

ولكن إذا استخدمتُ كلامًا غيرَ مباشر، فسيُتاح المزيد من الخيارات بفضل الإنكار المعقول. بمعنى أنَّ الشرطي الشريف قد يفهم ما أُلمح إليه، لكنه لن يكون متيقنًا تمامًا إلى الحد الذي يُمكِّنه من إثبات صحة ذلك أمام القضاء؛ وذلك بسبب اختبار الشكِّ المعقول. لذا فعندما لا أكون متيقنًا ممَّا إذا كان الشرطي شريفًا أم لا (إذا كانوا جميعًا غيرَ شرفاء، فسأكون صريحًا صراحةً فجَّة، وأُبرم الصفقة، وإذا كانوا كلهم شرفاء، فلن أجرِّب

ذلك حتى)، فمن الحكمة أن أتحلى بالدبلوماسية وأرجو حدوثَ الأفضل. وفي أسوأ الأحوال، سيُرفَض عرضُك بشيءٍ من التوبيخ، وتدفع الغرامة.

هذا المنطق يُنشئ الحاجةَ إلى الإنكار المعقول الجدير بالتصديق في ظلِّ الظروف السليمة من عدم اليقين واختلاف وجهات النظر الشخصية.

(٢) أنواع العلاقات: ينشأ الكلام غير المباشر أيضًا من محاولة الموازنة بين أنواعٍ مختلفة من العلاقات. فعندما تُفكر في مثالِ طلب طبق صلصة الأفوكادو المثير للسخرية، تجد أنه محاولةٌ من قائل العبارة ألَّا يبدوَ آمرًا لأحد أصدقائه ومتسلطًا عليه، وهاتان طريقتان مختلفتان تمامًا لتواصل كلٍّ منهما مع الآخَر. وهنا يستعين بينكر بأبحاث عالم الأنثروبولوجيا آلان فيسك ليُفصِّل أنواع العلاقات الرئيسية التي تتكرر في حياتنا، وتجلب معها توقعاتٍ مُعينة بشأن المصالح والتوقعات المشتركة.

يُطلِق فيسك على النوع الأول من العلاقات «العلاقات التبادلية». وهذا هو النوع الذي يُمكن وصفُه بعبارة «ما لي فهو لك»، ويَشيع وجوده بين الأقرباء والمعارف. وهذا هو السبب الذي يجعل المرء قادرًا على أخذ الطعام من طبق شريكه (في بعض الأحيان!) دون استئذان، بطريقةٍ لا يستطيع اتباعَها مع شخصٍ غريب. وسيحاول المُقنِعون بمختلِف أنواعهم استحضارَ هذه العلاقة المتبادَلة باللمس الجسدي، أو استخدام اللغة الشائعة بين أفراد الأسرة الواحدة، على غِرار «مرحبًا يا أخي، هلا تُعطيني بعض الفكَّة؟» لحثِّنا على المشاركة معهم.

النوع الثاني من العلاقات هو علاقات المعاملة بالمثل. ويرتبط منطقُ هذا النوع ارتباطًا أكبر بالتبادل العادل من ارتباطه بالمنفعة المتبادَلة. ومضمونه أنَّك إذا ساعدتني فسأساعدك. فعندما تُقسِّم الفطيرة إلى أجزاء متساوية أو تردُّ شيئًا ما بشيءٍ آخر له القيمةُ نفسُها، فأنت تتعامل واضعًا هذا النوعَ من العلاقات في حسبانك. فالمؤسسات الخيرية ومندوبو المبيعات غالبًا ما يُعطوننا شيئًا ما «مجانًا» ليُثيروا لدَينا الإحساسَ بأننا، من باب الإنصاف، ينبغي أن نُقدم شيئًا ما في المقابل.

يُعرَف النوع الثالث من العلاقات في هذا النموذج باسم «الترتيب السلطوي»، وهو يسمح بفرض الإرادة الصريحة، كأن يقول أحدُهم للآخر مثلًا «افعل ما أقوله»، وما إلى ذلك.[14] وغالبًا ما يكون اختبارًا للنفوذ والأقدمية وما يحدث عندما تقول «لا تستفزَّني». تخيَّل أيَّ منظمة ذات تسلسلٍ هرمي يكون فيها هذا النوع من العلاقات في أوضح حالاته. في هذه الحالة، يوجد فرقٌ واضح في النفوذ بين الأشخاص والتوقعات المطلوبة (التي تُفرض بموجب عقود في بعض الأحيان) بحُكم المناصب التي يَشغلونها.

وجميعنا لدينا علاقات من هذين النوعَين مع الآخَرين، ولدينا إحساسٌ بديهي بماهية النوع القائم بالفعل منهما في أيٍّ وقت. وتكمن قيمة الكلام غير المباشر في الكيفية التي يُساعدك بها عندما يتعيَّن عليك التنقلُ عَبر حدود هذه العلاقات. ويُمكننا أن نرى الصعوبة في الانتقال بسلاسةٍ من علاقات المنفعة المتبادَلة إلى علاقات المعاملة بالمثل، عندما يشترك صديقان مُقربان معًا في معاملةٍ تِجارية لا تُحقق النجاح المنشود، على سبيل المثال. وأحيانًا ما يحتاج زملاء العمل الذين يعامل بعضُهم بعضًا بكلِّ ودٍّ إلى إظهار علاقات السُّلطة التي قد تكون موجودةً لدى أحدهم مع الآخر، وهذا يتطلب مهارةً دبلوماسية من كِلا الطرفين؛ لأنهما ينتقلان بذلك بين هذين النوعين من العلاقات. وسوف أستعرض موضوع الكلام الدبلوماسي في سياق بيئة العمل بمزيد من التفاصيل بعد قليل.

(٣) المعرفة العامة: من الدوافع الأخرى إلى استخدام الكلام غير المباشر الحاجةُ إلى تجنُّب المعرفة العامة. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا مفهومٌ تخصصي في المنطق، ويختلف عن مجرد المعرفة المشتركة. فالمعرفة المشتركة هي أن أكون على علمٍ بشيءٍ ما، وأنت تعرف شيئًا ما، لكني لا أستطيع التيقُّن من أنك تعرف أنني أعرف. وما يحدث تاليًا، عندما أصبحُ على علمٍ بأنك تعرف أنني أعرف … وهُلم جرًّا، يُعَد بمثابة تَكشُّفٍ متكرر للمعرفة العامة. والمثال المفضَّل لدى بينكر على ذلك قصةُ ثياب الإمبراطور الجديدة. فبينما يدخل الإمبراطور القاعةَ المكتظَّة بلا ثياب، يستطيع كل فردٍ على حدةٍ أن يرى أنه لا يرتدي أي شيء. بمعنى أنني أستطيع أن أرى ذلك وأنت تستطيع أن تراه، لكني لا أستطيع التيقن من أنك تستطيع رؤيةَ ما أراه. في هذه المرحلة، يكون لدينا مجرد معرفة مشتركة. ويظل الوضع كذلك إلى أن يَصيح الطفل الصغير قائلًا: «إنه عارٍ!». حينئذٍ تؤدي قوةُ تلك الإشارة العلنية إلى إطلاق التفاعل التسلسلي للمعرفة العامة. فالآن لا يقتصر الأمر على أنني أعرف أنه عارٍ وأنت تعرف أنه عارٍ، لكني صرتُ أعرف أنك تعرف أنه عارٍ، وأنت صرتَ تعرف أنني أعرف أنك تعرف … إلخ، إلخ.

وهذا هو السبب الذي يدفع الحكام الدكتاتوريِّين في كثير جدًّا من الأحيان إلى اتباع سياسة فرِّقْ تَسُد. فالمعرفة العامة تحمل بين طياتها قوةً جماعية كبيرة وربما ثورية. ولكن ما علاقة هذا بحاجتنا إلى الكلام غير المباشر في المواقف الحساسة؟ حسنًا، إنها الاحتياجُ إلى الإنكار المعقول مرةً أخرى. ففي نُسخنا من الكلام غير المباشر، نستطيع أن نُخفِيَ ما حدث بحجابٍ سري ونظل أصدقاءَ حتى لو رُفِضَت تلميحاتنا رفضًا جافًّا؛ حتى لو كان هذا الحجاب شفافًا جدًّا. وسنصل إلى حالة المعرفة المتبادلة حتمًا إذا نُزِع هذا الحجاب.

وهنا يستعين بينكر بمشهدٍ من فيلم «حين التقى هاري سالي» (وين هاري مِت سالي) لتوضيح المقصود بنزع الحجاب بالأمثلة.

فبعد الرحلة الطويلة التي خاضها هاري وسالي معًا بالسيارة، كانا يتناولان العشاء (وكانت سالي تطلب وجبتها على نحوٍ يوحي بأنها شخص صعب الإرضاء يتطلَّب عنايةً خاصة من النادل). فقال هاري فجأة:

هاري: أنتِ امرأة جذَّابة.

سالي: شكرًا لك.

هاري: لم تقل أماندا قَط إنكِ جذابة إلى هذه الدرجة.

سالي: حسنًا، ربما لا تراني جذابة.

هاري: لا أظن أنَّ هذه مسألةٌ قد تختلف فيها الآراء؛ فأنتِ جذابة بالفعل.

سالي: أماندا صديقتي.

هاري: وما المشكلة في ذلك؟

سالي: إنك تُواعدها.

هاري: وما المشكلة في ذلك؟

سالي: المشكلة أنك تدعوني إلى ممارسة الجنس معك!

هاري: كلا لم أفعل. ماذا؟

هاري: ألا يُمكن أن يقول رجلٌ لامرأة إنها جذابة دون أن يكون ذلك دعوةً إلى ممارسة الجنس معه؟

حسنًا، حسنًا، دعينا نفترض جدلًا أنَّ هذه كانت دعوةً إلى ممارسة الجنس معي. ماذا تريدين أن أفعل حِيالها؟ أن أسحبها، أليس كذلك؟ حسنًا، إنني أسحبها.

سالي: لا يُمكنك أن تسحبها.

هاري: لم لا؟

سالي: لأنها خرجَت بالفعل.

هاري: أوه يا إلهي، ماذا يُفترض أن نفعل، نستدعي الشرطة؟ لقد خرجَت بالفعل.

بمجرد أن تخرج الكلمة من أفواهنا، لا نستطيع سحبها، ومن ثَم يمكن للكلام غير المباشر أن يَكبح الإحراجَ الذي يؤدي إلى الخجل أو الخزي أو السخرية. بالطبع عندما نستخدم هذا الأسلوبَ نفعل ذلك بمرونةٍ ودهاء أكبر، ونكون أقلَّ درايةً به، ممَّا يوحي به كل هذا.

كثيرًا ما أفكر في هذه الحاجة إلى المناورات الذكية في بيئة العمل. فقد اضطُرِرتُ مؤخرًا إلى مَلء بعض الاستبيانات الشاملة عن «فاعلية الإدارة» لدى العديد من زملائي. وأدهشني مدى تشديد الوثيقة على إخفاء الهُوية. فقد كُتِب فيها «ستبقى إجاباتك محاطةً بسرية تامة؛ لن يُرفَق اسمك بالإجابات التي ستُدلي بها.» وكما توحي هذه العبارة المُطمئنة، فالكلام المكشوف الصريح في بيئة العمل مسألةٌ محفوفة بالمخاطر.

لماذا؟ إن تسيير أمورنا في الحياة والتعامل معها يقتضي أن نفعل المستحيل. فنحن بحاجةٍ إلى الموازنة بين أولوياتٍ واحتياجات ورغبات متضاربة، سواءٌ لدينا أو لدى الآخَرين. بعض هذه الدوافع ينطوي على مُداهنة والبعض الآخر ليس كذلك. فالجانب الكسول الأنانيُّ الضعيف الإرادة السريعُ الزوال من ذَواتنا يتصارع مع الجانب الملائكي الأفضل. نحن نتمزَّق بين رغباتٍ متناقضة سواءٌ كانت متعلقةً بالمكانة أو المال أو الجنس أو الهروب من الواقع أو الحب والعاطفة؛ نريد أن نكون مُنصِفين وشاعرين بالرضا والإشباع، نريد أن نتماهى داخل مجموعاتٍ ونُصبح جزءًا منها وأن نبرز متفرِّدين بذواتنا، نريد الاحتفال مع الأصدقاء وقضاءَ الوقت مع الأطفال، نريد أن نحيا حياةً سهلة وأن نؤدِّيَ نصيبنا من العمل الواقع على عاتقنا. وهكذا يجب أن نُسوِّيَ رغباتنا المتناقضةَ ونُوفِّق بينها في ذاتٍ تبدو متماسكة، على الرغم من أنَّ الرغبات المتناقضة تجعل هذا الأمر مستحيلًا.

الحقيقة المحرجة أنَّ احتياجاتك واحتياجاتي ليست متقاربةً بالقدر الذي ندَّعيه. ولذا نسعى، بحثًا عن المصداقية، إلى أن نجعل قصصنا تبدو أكثرَ استقامةً من ماهيَّتنا الحقيقية. تخيَّل كلَّ هذا في بيئة العمل، حيث مُنحنى المخاطر مرتفعٌ بشدة والدوافع مختلطة للغاية. وعادةً ما يتجلَّى تذكيرٌ بالحسابات الصامتة التي يتوجَّب علينا إجراؤها في الشعور السخيف الذي يُراودك عندما تضغط بسرعةٍ أكبرَ من اللازم على زرِّ إرسال بريد إلكتروني شائك يحتاج إلى عنايةٍ شديدة. هل أرسلت نسخةً منه بالخطأ إلى العميل الذي كنت تشتكي منه إلى أقرب أصدقائك؟ إن العمل يُفاقم حدة التوتر؛ لأنَّ العلاقات فيه محكومة بالسلطة والمال، ومن ثَمَّ يكون للسمعة عواقبُ حقيقية. ففقدان المصداقية في العمل قد يعني فقدانَ وظيفتك. لذا فبيئة العمل مليئةٌ بعمليات المواراة والتمويه.

وعندما يُصبح للسلطة والمال تأثيرٌ أكبر، تزداد المخاطر ويُصبح التكتُّم والمواراة أكثرَ إغراءً أو أشدَّ ضرورة. فالرؤساء التنفيذيون للشركات العامة يواجهون توتُّراتٍ وضغوطًا عليهم إدارتُها. فالدعاية التي يُروَّج لها بنبرةٍ نبيلة ورفيعة — كقول «الناس هم موردُنا الأول» — عادةً ما تُخفي حقيقةَ أنَّ المهمة الأساسية هي تحقيق ربح لمساهمين مجهولي

الهُويَّة (عادةً ما يتمثلون في المستثمرين الماليِّين الذين يستطيعون إيقافَ المشروع في لحظة)، وغالبًا ما تُثير السخرية التي تستحقُّها. غير أنَّ هذه التناقضات حتميةٌ إلى حدٍّ ما؛ فكما قال أحدُهم مرةً: لا يُمكن لمهمةٍ أن تنجح دون ربح. فحتى المنظَّمات غير الحكومية تحتاج إلى التوصُّل إلى كيفيةٍ تُحقِّق بها أهدافها مع القدرة على سداد نفقات التشغيل ودفع رواتبِ موظَّفيها. وكثيرًا ما شعرت بالأسف لوكلاء العقارات والساسة ومندوبي المبيعات اللحوحِين الذين يتعرضون لتلك الضحكة المكتومة التي تَنِم عن دراية أصحابها بحالتهم؛ وذلك لمجرد أنهم يحاولون التعامل مع المصالح المتضاربة علنًا. فاحتياجهم إلى الإقناع واضحٌ وضوحًا مؤلمًا. ويمكن للآخرين (أي الأطباء والناشرين والأكاديميِّين) أن يكونوا أكثرَ تحفظًا وتكتُّمًا، ولكن إياك والافتراضاتِ القانعةَ التي تعميك عن الواقع. فلا يمكن لأي شخصٍ لدَيه منتجٌ أو خدمة يُقدمها، أو سمعة يريد التحكُّم في الانطباعات المأخوذة عنها، أن يتدبَّر أمره بنجاح دون التفافٍ وتحايُل من نوع أو آخر.

لا شك أننا نتحدَّث بشفافية مُعظمَ الوقت. فعندما يسألك شخصٌ ما عن مكان المراحيض، أو عن الوقت، عادةً ما لا تستخدم المهارات الرقيقة السلسة التي تُحاول بها أن تتحكم في انطباعاته. بل تُجيب عن السؤال فحسب. ولكن حين تكون المخاطر عالية، عندئذٍ فقط لا تكون الحقيقة البسيطة خيارًا بسيطًا. بل يصبح لدينا اختيارات متعددة لنختارَ من بينِها. فعندما يسألك رئيسُك عن شعورك، قد لا تختار الحديثَ عن الدُّوَار الرهيب الذي أصابك من شرب الكحول وجعَلك عاجزًا عن الرؤية بوضوح، أو ربما تفعل ذلك. ولكن في كِلتا الحالتين، من المستبعَد أن تُجيب بعفويةٍ غير واعية كما كنتَ ستُجيب الصديقَ الذي جعلك تشرب في الليلة السابقة. فالسياق هو كلُّ شيء. وهذا هو السبب الذي جعل الاستبيانَ الشامل يُشدد على ضمان إخفاء هُويتي. وكأنه يُطمئنك قائلًا: «لا تقلق من عواقب قول الحقيقة «هذه» المرة، قُلها كما تراها فحسب.»

لكن حتى هذا الستار أو المجهولية لا يضمنان الشفافية. فهل كنتُ صريحًا كما أظن عندما كنتُ أملأ نموذج الاستبيان؟ أليس من المحتمل أن أكون قد بالَغتُ في وضع درجاتٍ عالية أو منخفضة لأسباب غير واعية، لكنها تخدم مصلحتي الخاصة؟ لا أظن أنني فعلتُ ذلك، لكن هذا لا يعني أنني لم أفعله. هذا لأننا نحظى بآلياتِ خداع الذات التي تُخفي عنَّا الحقائقَ المزعجة. فالكذب المتعمَّد صعبٌ على معظم الناس ويمكن اكتشافه بسهولة كبيرة؛ لذا فأنجح الكاذبين يُقنعون أنفسهم بأنهم صادقون بالفعل. ففي ظلِّ حاجتنا إلى صورةٍ تُرضينا عن ذاتنا، نستهين بالتمويه الصامت الذي يكثر وجودُه في حياتنا بعدما نُصبح

بالغبن؛ إذ لا يستطيع الدماغُ المخدوع أن يرى أنه يخدعُ نفسه. وفي هذا الصدد، يكشف أحدُ الأبحاث عن أنَّ الأطباء يظنون أنَّ ٨٤ بالمائة من زملائهم سيتأثَّرون بالعروض الترويجية المجانية من شركات الأدوية، بينما يقول ١٦ بالمائة فقط إنهم سيتأثرون بالمثل.[15] ويبدو أنَّ المكتئبين فقط هم مَن يتَّسمون بالواقعية في تصوراتهم عن ذواتهم، بدلًا من الانشغال بالمبالغة في التقدير والتحايُل كأيِّ شخصٍ آخر.[16] وتتضح هذه «الواقعية الاكتئابية» في دراساتٍ طُلِب من الأشخاص المشاركين فيها تصنيفُ أنفسهم وَفْق معاييرَ مختلفة ثم مقارنة ذلك التصنيف بالتصنيف الذي سيحكم به الآخَرون عليهم وفقًا للمعايير نفسِها. اتضح أن معظمنا لدَيه «انحياز وردي إلى التفاؤل»؛ ما يساعدنا على تخيُّلِ أننا أفضلُ من المتوسط في العديد من المهارات، من قيادة السيارات إلى تربية الأبناء.

على أي حال، فالقصص الظاهرية التي نسردها لنُخفيَ الحقيقة ليست أمرًا سيئًا على الدوام. صحيحٌ أننا لدينا مصالحُ نخدمها وسمعةٌ نحميها، لكنَّ هذه الدوافع ليست خبيثةً دائمًا؛ فهي تُغطي طيفًا واسعًا من الأهداف من الأنانية إلى النبيلة. بالطبع تُوجَد عملياتُ خداع استغلالية، كتوجيه اتهامٍ كاذبٍ إلى شخصٍ ما، أو نَسْب الفضل إلى نفسك في عملٍ أدَّاه زميلٌ آخر. ولكن تُوجَد أشكال أخفُّ ضررًا من الخداع أيضًا: كالتظاهر بأن مهمةً ما قد استغرقَت منك وقتًا طويلًا في حينِ أنها لم تكن كذلك، أو أنها كانت سهلةً جدًّا في حين أنك سهرتَ عليها طَوال الليل، أو القهقهة من أعماق قلبك على خفةِ ظل رئيسك السخيف. صحيحٌ أنَّ هذه التصرفات تفتقر إلى الصدق، لكنها ليست شديدةَ الضرر (إلا إذا كنتَ قد حمَّلت العميل تكلفةَ تلك الساعات الإضافية التخيلية). ويُوجَد الكثير من التظاهرات الخادعة العادية أو المقبولة التي لا تُسبب ضررًا معينًا، كالأخلاق الحميدة والتأدب. فنحن نتظاهر باهتمامنا بهوايات أحد الزملاء — فنقول له مثلًا: «إذن متى يبدأ موسم رياضة القرص الطائر بالضبط؟» — أو نتظاهر بالسعادة عند فتح هديةٍ غير مناسبة؛ فنقول مثلًا: «يا إلهي، هذا لطفٌ بالغ منك! ما كان ينبغي أن تتكبَّد هذا العناء حقًّا». فهناك كذب «أبيض» حسَن النية، وعادةً ما يلجأ إليه المرءُ بدافع الولاء أو التواضُع، بل ويُوجَد حتى كذبٌ بطولي؛ كأن يتحمَّل المرءُ اللومَ بدلًا من شخصٍ آخر يعرف أنه سيلقى عقابًا ظالمًا.

وبالمثل، فالمبالغة في التحدُّث بوضوح أو صراحة قد تكون تصرفًا غبيًّا أو قد تُسفِر عن عواقبَ غير مقصودة. إذ ارتكب جيرالد راتنر، الذي يملك شركةَ مجوهرات في سوق السلع الرخيصة ذات الجودة المنخفضة، زلةً دبلوماسية عندما وصف المِصفَق الذي يبلغ سعره ٤٩٩ جنيهًا إسترلينيًّا بأنه «رديء جدًّا» وزاد الطينَ بلةً عندما وصَف زوجَين من

الأقراط بأنه «أرخص من شطيرة فريدس من «إم آند إس» لكنَّ عمره قصير على الأرجح»، وكاد هذا أن يدمِّر شركته. ومن ذا الذي سيُثني على زميلٍ لوصفه أشخاصًا معيَّنين بأنهم قبيحون أو أغبياء؛ لمجرد أنه تصادف أنه يرى ذلك صحيحًا؟ فكما قال تينيسي ويليامز مرةً: «كل القساةِ سَليطي اللسان يفتخرون بأنفسهم لكونهم نموذجًا مثاليًّا للصراحة.»

عندما أُصدِر حكمًا يُبيِّن ما إذا كنتُ أراك جديرًا بالثقة أم لا، فهذا ليس تقييمًا بسيطًا لما إذا كنتَ تقول الصدق طَوال الوقت أم لا. بل يرتبط ارتباطًا أكبرَ بما إذا كان ما تختار قوله مدفوعًا بنوايا حسَنة أم لا. فبدلًا من أن تكون مخلصًا للحقائق المجردة، أعوِّل عليك في أن تأخذ في الحُسبان على الأقل الحاجةَ إلى أن تكون مخلصًا لي، أو لآمالي أو تطلعاتي أو تصوري عن ذاتي.

وكما رأينا، فأنت بحاجةٍ إلى المهارة لتوصيل هذا بالطريقة الصحيحة، وهو ما يَعني في الغالب أن توصله بطريقةٍ غير مباشرة. فعندما تُقيِّم شخصًا ما، تستطيع التحدثَ عن «نقاط القوة» بوضوح تام، أما نقاط الضعف فمن الأفضل، لأولئك الذين يشمئزُّون من هذه الكلمة، أن توصف بأنها «نقاطٌ تحتاج إلى تطوير». فيمكنك نثر الكلام الإيجابي في كل مكان بطريقة عفوية، وسيتقبَّلها الجميع بتوقٍ بالغ دون انتقاد. فعباراتٌ مثل «أنت شخص رائع جدًّا»، و«كان ذلك رائعًا»، وما على شاكلتها من المشاعر الحلوة كالسُّكر تؤخَذ دون انتقاد، في حين أنَّ من الأفضل أن يكون النقد محددًا جدًّا (بفصلِ الخطأ عن المخطئ) إذا أردنا له أن يُسمَع فضلًا عن أن يُقبَل. وأحد أسباب ذلك أنَّ النقد السلبي له تأثيرٌ أكبر بكثير من الإشادة، ومن المرجَّح أن يولِّد ردودًا دفاعية رافضة.

غير أنَّ مستوى المهارة الذي نستطيع أن نُلبِّي به الحاجة إلى التلميحات غير المباشرة يتباينُ بشدة بدءًا من نوعية المتحدثين المتهورين أمثال جيرالد راتنر من طرف، وصولًا إلى نوعية المهام اليومية الماهرة التي يؤدِّيها الصحفيون والساسةُ على الطرف الآخر. وتجدر الإشارة هنا إلى مقالِ رأيٍ كتبَه جوناثان فريدلاند كاتبُ العمود في صحيفة «ذا جارديان» الذي قيَّم الميزانية التي وضَعها جورج أوسبورن لعام ٢٠١٥، ورُوِّج لها كثيرًا واصفًا إياها بأنها ميزانيةٌ «تتَّسم بمكرٍ سياسي»؛ إذ يوضِّح هذا المقالُ بعضًا من تلك الحِيَل المراوغة البارعة على مستوياتٍ مختلفة. يُراقب فريدلاند أوسبورن وهو يُحاول تنفيذ حيلةٍ صعبة. فعندما أعلن أوسبورن وضع حدٍّ أدنى قومي للأجور (مع إيقاف الإعانات عن العمالة الفقيرة)، كان يُواصِل العملَ على مشروع «السياسة المحافِظة المتعاطفة» الذي بدأ بجهود

ديفيد كاميرون لإزالة التأثير الضارِّ لوصمة «الحزب البغيض» التي لحقَت بهم. وكما يقول فريدلاند:

> لم يكن الفقراء هم مَن كان يتودد إليهم. لقد أراد أصواتَ أولئك المهتمين بالفقراء، أو بمعنى أدقَّ أولئك الذين لا يحبون أن يظنوا أنهم من النوع الذي لا يهتم.

في هذا التقييم الدقيق، نرى هنا أنَّ فريدلاند يحكم على حكم أوسبورن على تفضيلات الناخبين. وينقسم حكم فريدلاند إلى قسمَين. فمن ناحية، يُظهر أوسبورن مهارةً سياسية، بينما يكشف من ناحية أخرى عن دوافع مفعمة بالتشكيك في نوايا الآخرين. فيرى فريدلاند أنَّ حكمه بخصوص مَن ينبغي مساعدته لم يكن قائمًا على الاحتياج بقدر ما كان قائمًا على القيمة السياسية.

ويُقرر فريدلاند قائلًا: «الشخصُ المُشكك في نوايا الآخرين هنا هو أوسبورن نفسُه. فهو يُصدر حكمًا بشأن حدود التعاطف الذي يحمله غالبيةُ الناخبين تجاه الفقراء الأقلِّ حظًّا.» ويخلص أيضًا إلى أنَّ حِسبة أوسبورن صحيحةٌ في الأساس. وأنَّ «حزب العمال يجب أن يشاهد ويتعلم».

يُعتبَر هذا تقييمًا حاذقًا يُخفي افتراضاتِه المثيرةَ للجدل داخل نبرة عقلانية مُقنِعة. إن فريدلاند يطرح الحقيقةَ التي يُفترض أنها واضحة، ومفادها أنَّ «التصويت ليس عملًا خيريًّا، بل قائمٌ على المصلحة الذاتية» بلا مبالاة تنمُّ على ضجرٍ من العالَم وما فيه، ويشير إلى أنَّ ساسة حزب العمال المُعارِض بحاجةٍ إلى فَهم هذه النقطة إذا أرادوا أن يُنافسوا حزب المحافظين. لكنَّ هذا الادِّعاء ليس محلَّ توافقِ معظم الناس، وربما يُمكن معارضته بادِّعاءٍ مضادٍّ وجيه. فيُفرِّق خبراء العلوم السياسية بين الناخبين الذين يُصوتون لأسباب نفعية، وبين من يصوتون لأسباب تعبيرية.[17] ويتفق النوع الأول مع افتراض فريدلاند أنَّ الناس يُصوتون بدافع المصلحة الذاتية، بينما تتعلق دوافع النوع الثاني بالتعبير عن هوية الناخبين وقيمهم. ويُبيِّن صعودُ حزب العمال تحت قيادة جيرمي كوربن على أساسٍ من التعاطف بدلًا من المصلحة الذاتية أنَّ افتراض فريدلاند ليس حتميًّا. لكنَّ فريدلاند متيقِّظ. فهو، على سبيل المثال، يُقيِّد ادِّعاءاته (ونفسَه بالتبَعيَّة) بردودٍ تحمل اعتراضاتٍ محتملة، وبمعرفة بما سيتوقَّعه قراءُ صحيفة «ذا جارديان» من صحفي العمود المتعاطف معهم فكريًّا. لذا فبينما يذهب إلى أنَّ الناخبين يصوِّتون بدافعٍ من المصلحة الذاتية، يُقيِّد هذا الادعاءَ بقوله «حتى لو كانت هذه المصلحة الذاتية تتضمن نوعية المجتمع الذي تريد أن

تعيش فيه». وهذا بدوره يُعيد تعريف مفهوم المصلحة الذاتية ويجعله فضفاضًا بحيث يصبح غيرَ قابل للاعتراض عليه وقابلًا للتوسع ليشمل كلَّ السكان الذين لهم حقُّ التصويت من أي طيف سياسي (من جلاسجو إلى تكساس، ومن أثينا إلى برلين).

انظر كيف يحكم فريدلاند ببراعةٍ على أوسبورن، وكيف يفعل ذلك بطريقةٍ من شأنها صدُّ أي حكم مُحتمَل قد يَصدر منه. بالطبع ينبغي لأي مُعلِّق محترف أن يستطيع فِعلَ ذلك. ولكن من الواضح تمامًا أنَّ الرؤى الانتقادية المُحرِجة التي يُقدمها الشخصُ الحاكم عن المحكوم عليهم نادرًا ما تكون موجَّهةً إلى نفسه بالدرجة نفسِها. وهذا ينطبق بالطبع على الطريقة التي أحكم بها على فريدلاند.

فنحن نُقيِّم دوافعَ الآخرين ومهاراتهم دون عناء تقريبًا، وغالبًا ما نفعل ذلك خارج إطار الوعي. لكننا لا نُطبق هذا الاختبارَ على أنفسنا بالجودة نفسِها. ولعلَّ اللعنة الإنجيلية، التي أُمِرنا فيها بأن نُخرج الخشبةَ من أعيننا أولًا، وحينئذٍ نُبصر جيدًا لنُخرج القذى من عيون إخواننا، تُعَد تذكرة قيِّمة بأننا لا نُطبق معاييرَ التدقيق نفسَها على أنفسنا دائمًا. لذا فعندما أقرأ مقالَ فريدلاند، لا أفكر مليًّا في مشاعر الرضا الصامت التي أستمدُّها من رؤية ما يرمي إليه، شاعرًا في الوقت نفسِه بمُطلق الحرية في أن أُقيِّم تقييمه لأوسبورن. ولا أفكر بوضوح مبالَغ فيما إذا كانت النقطةُ الفعلية التي يطرحها عن أنَّ الناخبين يحتاجون إلى تخديرِ ضمائرهم قبل السعي وراء مصلحتهم الذاتية تنطبق عليَّ أم لا. مَن هؤلاء الناخبون الذين تلاعبَ بهم أوسبورن تلاعبًا مفعَمًا بالسخرية منهم والتشكيكِ في دوافعهم باستخدام وسائله للتورية والتمويه على أيِّ حال؟ من السهل عليَّ تخيلُ الآخرين الذين ينطبق عليهم هذا، ولكن هل أنا مُستعد لتخيُّل أنه ربما ينطبق علي؟

إن مهمة إدارة الانطباعات مهمةٌ دقيقة ومعقدة، وغالبًا ما نُنفذها دون وعي، لا سيما أولئك المحظوظين بما يكفي ليكونوا على درايةٍ جيدة بقواعدِ ثقافةٍ مُعينة أو معاييرها. لكنَّ هذه الدراية، وبالتبعية الخيارات المتاحة لإدارة الانطباعات، ليست موزَّعةً بالتساوي.

تكوين انطباع

وُلِد والدي ونشأ في الأردن، والتحق بمدرسة «كلية بغداد» الثانوية في العراق. وعندما صار قريبًا من بلوغ مرحلة التعليم العالي، نصحه والده بالذَّهاب إلى إنجلترا للحصول على مؤهل المستويات المتقدمة والحصول على شهادة من هناك. وعملًا بتلك النصيحة، استقل طائرةً من عَمَّان إلى لندن في صيف عام ١٩٥٧. وتُعَد انطباعاته الأولى كاشفة. فعندما هبط في

مطار هيثرو ونظر إلى المدرج والمباني المتشبِّعة بالمياه، انبهر حين رأى كلَّ شيء مغسولًا تمامًا. ففي كل الأحوال، كان تَشبُّع شوارع عمان بالمياه يعني أنَّ الناس كانوا يرشُّون كمياتٍ كبيرةً من الماء عليها للتخلُّص من الغبار. لذا لم يخطر بباله أنَّ السماء كانت تُمطر في أواخر أغسطس.

حين وصل إلى ووترلو على متن حافلة من المطار ومعه حقيبتان، سأل عن الطريق إلى بيكاديلي ليجدَ مسكنه المستأجر، فقيل له أن يذهب إلى «شمال النهر». لذا أمسك حقيبتَيه وانطلق مشيًا على الأقدام، مُتخيلًا أن هناك نهرًا ينبغي أن يعبره. وبعدما تعرَّق من المشي مسافةً طويلة دون أن يبلغ وجهته، أدرك أنه على أرضٍ غير مألوفة حقًّا. في صباح اليوم التالي، احتاج إلى الذهاب إلى نوروود للتسجيل في كليته، وسأل عن كيفية الوصول إلى هناك. فنُصِح بأن يستقلَّ القطار، الأمر الذي أثار حيرته بشدة؛ لأنَّ والده كان قد أكَّد له أنَّ الكلية في لندن. وفي عمَّان، لا يستقلُّ المرء القطار إلَّا إذا كان ذاهبًا إلى مدينة أخرى.

من المؤكد أنَّ تجربته هذه تُعبر عن الكثيرين ممن اضطُرُّوا إلى محاولة الوصول إلى وجهةٍ مُعينة في أرض جديدة عليهم. وتتضمَّن رواية «لندنيون في عُزلة» القصيرةُ التي ألَّفها سام سيلفون مشهدًا يصف هجرة الرجال الكاريبيين إلى لندن في الخمسينيَّات:

> يقول موسى: «تعالَ لتلحقَ بحافلة»، ويأخذ جالاهاد إلى طابور انتظار الحافلة. وعند وصول الحافلة، يحاول جالاهاد اقتحامَ الطابور عنوةً أمام الآخرين المنتظرين من قبله، مع أنَّ موسى يحاول منعه، ويقول قاطعُ التذاكر: «على رِسلك، لا يمكنك اقتحامُ الطابور هكذا يا فتى.» فاضطُر جالاهاد إلى الوقوف في مكانه، ومشاهدة كلِّ مَن كانوا ينتظرون قبله وهم يركبون الحافلة، ونظرَت سيدة عجوزٌ إليه شزرًا، وقالت فتاةٌ لرجل كان معها: «سيتوجب عليهم أن يتعلموا الارتقاء بسلوكهم.»[18]

تحيَّر والدي كذلك عندما رأى الالتزامَ بالطوابير، ولا شك أنَّه أثار «نظرات الشزر» الصامتةَ تلك في عيون الكثيرين. فيُعلق على الكيفية التي يصطفُّ بها الإنجليزُ بنظام على أملِ الحصول على تذكرة لدخول السينما. وإذا كان الطابور طويلًا جدًّا، كان الشخص الذي يفشل في نَيل تذكرة يكتفي بالعودة إلى المنزل محبطًا. أمَّا في عمان، فقد كانت ليلة الجمعة في دُور السينما أكثرَ فوضوية، حيث «عادةً ما كنت أفقد بضعة أزرار من قميصي» أثناء التدافُع على التذاكر، على حد قوله.

ورغم أنَّ ظاهرة الاصطفاف في طوابير لا تزال محتفظةً برونقها، فإنه يبدو أننا لم نَعُد نلتزم التزامًا تامًّا بالطوابير عند ركوب الحافلات. فهناك مجاملات بسيطة تُحدِّد مَن ينبغي أن تدعَه يركب الحافلة قبلك لتجنُّب «نظرات الشزر» الاستنكاريةِ الصامتة، لكنَّ الأمر لم يَعُد متوقفًا على مَن وصل إلى محطة الحافلة أولًا. فالمعايير الثقافية تتجدَّد رغم كلِّ شيء. ويتطلب تحويلُ هذه الافتراضات غيرِ المعلنة المألوفة إلى مشهدٍ مرئي قابل للتفسير عينًا أنثروبولوجية. وهذا بالضبط ما فعلتْه كيت فوكس في كتابها «مراقبة الإنجليز». إذ تتَّسم كيت بما يكفي من قوة الملاحظة لتُبيِّن أنَّه حتى محاولات عدم الالتزام بالطابور، التي تبدو فوضويةً وتشهد تدافعًا لشراء مشروبٍ في حانةٍ مثلًا عن طريق الالتصاق بنَضَدِ الحانة، تحمل بين طيَّاتها عالمًا من شفراتٍ ورموز سارية غير مرئية تُسمِّيها «قاعدة التمثيل الإيمائي الصامت». في هذا «الطابور غير المرئي» ترى كيت آدابًا سلوكية صارمة لازمة للتعامُل مع الإدراك المتبادل (أي التواصل البصري غير المسموع مع الشخص الموجود خلف نَضد الحانة) الذي يجعلك تحصل على مشروب.

> من المقبول أن يُعلِم المرءُ النادلَ بأنَّه ينتظر أن يُقدِّم له شرابًا بحمل بعض النقود أو كأسٍ فارغة في يده. فتسمح لنا قاعدة التمثيل الصامت بإمالة الكأس الفارغة، أو ربما تدويرها ببطءٍ في حركةٍ دائرية ... والآداب السلوكية هنا دقيقةٌ إلى حدٍّ مخيف: فيُسمح مثلًا بأن يضع المرء كوعه على نَضد الحانة إما بالمال، أو أن يحمل كأسًا فارغة في يدٍ مرفوعة، لكنه يجبُ ألا يرفع ذراعه كلَّها ويلوح بالأوراق النقدية أو الكأس [ويستلزم] إظهار نظرةٍ مُترقِّبة متطلعة، بل وحتى متلهفة بعض الشيء.

ويجب ألَّا تُبالغ في إظهار اللامبالاة:

> فأولئك الذين ينتظرون أن يُقدَّم لهم شرابٌ يجب أن يظلوا متيقِّظين وأن يُبْقوا أعينهم على النادل وراء نَضد الحانة طوال الوقت. وحالما تلتقي الأعين، يعرف النادل أنك تنتظر شرابًا إذا رفعتَ حاجبَيك بسرعة، على أن يُصاحَب هذا في بعض الأحيان بتحريك الذقن إلى الأعلى فجأة، وابتسامة مُتطلِّعة.
>
> وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الإنجليز يؤدُّون هذا التمثيلَ الإيمائيَّ الصامت بالفطرة، دون أن يكونوا مُدركين أنهم يتَّبعون بذلك آدابًا سلوكية صارمة، ولا يتساءلون أبدًا عن تلك العوائق والعقبات الاستثنائية (المتمثِّلة في عدم التحدث،

> وعدم التلويح، وعدم إصدار ضوضاء، والتيقظ المستمر للإشارات المستترة غير الملفوظة) التي تفرضها القاعدة.[19]

ربما يفسر هذا قلة تردُّدي على الحانات.

ومن المؤكد أنَّ هذا التعقيد يُثبط مَن يفتقرون إلى الخبرة بهذه الآداب. فتتذكر كيت فوكس أنَّ عائلة إيطالية قعدوا إلى طاولتهم بعضَ الوقت ثم نهضوا وغادروا الحانة، مُفترضين أنْ لا أحد سيُقدم لهم شيئًا.

وخلال استكشافها قاعدةَ التمثيل الإيمائي بهذا التدقيق، قدَّمَت لنا كيت فوكس مثالًا لما يُسميه علماء الأنثروبولوجيا «التوصيف العميق». وكان من صاغ هذا المصطلحَ هو الفيلسوف جيلبرت رايل، الذي وصف الفرقَ بين رعشة العين (التي تُعَد مجرد اختلاجة جسدية للجفن) والغمزةِ التي تكون مُفعَمة بمعنًى ودلالةٍ معيَّنَين. فالتوصيف السطحي يتناول مجرد وصفٍ جسدي لما حدث، أمَّا التوصيف العميق فيُدرك أنَّ الغمزة تُحدث تأثيرًا أكبرَ من ذلك بكثير، وتُعَد محاولة لقراءة مضمون الرسائل الصامتة التي تحويها (سواءٌ أكانت سخريةً أم تلميحًا أم محاولة للإضحاك؟).

نحن بحاجةٍ إلى قراءة ثقافتنا بشيءٍ من الإمعان لنصبح قادرين على فهم التوصيفات العميقة المشبَعة بالمعاني التي تُقدمها الحياة الاجتماعية كلَّ يوم. ويُكتسَب الجزء الأكبر من هذه المهارة عن طريق آلاف التفاعلات التي تتم بمرور الوقت؛ ما يُعمِّق الإحساسَ بالمكان والانتماء. نحن بحاجةٍ إلى قراءة الأشخاص والثقافات التي يعيشون فيها قراءةً سليمة إذا أردنا أن نجدَ موطئَ قدمٍ لنا ونحفظ ماءَ وجهنا، في ظل معرفتنا بأننا مُعرَّضون دائمًا لإبداء تصرفاتٍ شاذة عن المألوف، وارتكاب أخطاء محرجة وما يقابل ذلك من أحكامٍ نابعة من عدم اتباع القواعد، أو على الأقل عدم معرفتها.[20] لذا فأيُّ حُكم قد نتعرض له يكون وثيقَ الارتباط بسياقٍ معيَّن عبر قدرٍ لا حصرَ له من الرموز الخفية والقواعد غير المكتوبة التي تُطبِق على واقعنا الاجتماعي كشبكة الصيد. فنحن كاللص المتسلل الذي يحاول شق طريقه بصعوبة عبر غرفة مليئة بأشعة الليزر لتجنُّب إطلاق الإنذار؛ لذا علينا أن نُصبح ماهرين في تجنب الأخطاء.

غير أنَّ هذا الإنذار كثيرًا جدًّا ما يُطلَق في صمت، أو بطريقة مشفرة تجعله واضحًا لكلِّ من يشاهدون الموقف، دون أن يكون واضحًا بالضرورة لضحية هذا التقييم الصعب. فأحيانًا ما لا نلاحظ «نظرة الشزر» في عيون الناس. ومن الأفضل هنا أن نستمع إلى الفيزيائي ريتشارد فاينمان وهو يتعلم صوتَ الأحكام القاسية تدريجيًّا بعد انتقاله من

معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا المتخصصة في الدراسات الهندسية إلى كلية الدراسات العليا في برينستون حيث كان من المتوقع مزيدٌ من التفاخر والتعالي.

> دخلتُ من الباب، وكانت هناك بعض السيدات، وبعضُ الفتيات أيضًا. كان كل شيء يكتسي بطابَعٍ رسميٍّ جدًّا، وبينما كنتُ أفكِّر أين أجلس وهل ينبغي أن أجلس بجانب هذه الفتاة، أم لا، وكيف ينبغي أن أتصرف، سمعتُ صوتًا خلفي.
>
> كان هذا هو صوت الآنسة آيزنهارت وهي تصبُّ الشاي قائلة: «هل تريد شايَك بالقشدة أم الليمون يا سيد فاينمان؟»
>
> فقلتُ لها: «أريده بكليهما»، وأنا ما زلتُ أبحث عن مكانٍ أجلس فيه، وفجأةً سمعتُها تقول: «هي-هي-هي-هي. من المؤكد أنك تمزح يا سيد فاينمان.»
>
> أمزح؟ حقًّا؟ ما الذي قُلتُه للتو بحق السماء؟ ثم أدركتُ فعلتي. كانت تلك تجرِبتي الأولى مع مسألة الشاي تلك.
>
> ولاحقًا، بعدما أمضيتُ وقتًا أطول في برينستون، فهمت معنى جُملة «هي-هي-هي-هي». بل إنني في الحقيقة قد أدركتُ معناها في موقف الشاي الأول هذا بينما كنتُ أغادر. كان معناها «أنك ترتكب خطأً اجتماعيًّا». لأنه في المرة التالية التي سمعتُ فيها الضحكة نفسَها من الآنسة آيزنهارت، كان شخصٌ ما يُقبِّل يدها وهو يغادر.[21]

من المفترض أنَّ فاينمان كان سيُبلي بلاءً أحسنَ بكثير في مثل هذه المواقف اليوم. فقد أصبحَت الثقافة الغربية أقلَّ التزامًا بالرسميات وأكثرَ استيعابًا للمعايير المختلفة. وبالطبع صار العالم تحت سيطرة العباقرة العارفين بخبايا التكنولوجيا الذين يعترفون بأنهم «مهووسون» بالتكنولوجيا، في أعقاب النجاح الهائل الذي حقَّقتْه شركات التكنولوجيا الكبيرة. لذا كان عالم الفيزياء سيَلقى الآن تمجيدًا أكبرَ ممَّا كان يلقاه في عصر «الثقافتَين»، الذي طرحه سي بي سنو في محاضرته الشهيرة، وشهد إنزال العلماء إلى المرتبة الثانية في سُلم تصنيف المواطنين لصالح التخصصات الأكثر أدبية.[22] والآن وقد صارت الهندسة الاستعارة الفكرية الأكثر هيمنةً في عصرنا، فقد أصبحنا أكثرَ عُرضة لارتكاب أخطاء محرجة في المواقف الاجتماعية، وسماع تلك «الضحكة الفظة» لأننا بالغنا في تنميق تصرفاتنا أو الالتزام بالرسميات أو الإتيان بأفعالٍ عفا عليها الزمن. وصحيحٌ أنَّ فاينمان قد يتفق مع كلامي، لكن هذا لن يكون مثالًا على أننا أصبحنا نعيش في عالم خالٍ من الأحكام؛ فما زالت

هناك شبكة معقَّدة من المعاني والأحكام علينا أن نشقَّ طريقنا خلالها. فقد كانت تكملة كتابه «من المؤكد أنك تمزح يا سيد فاينمان» كتابًا آخر بعُنوان «لماذا تهتم بآراء الآخرين؟» وقد وُلِد هذا العُنوان من رحم محادثةٍ بينه وبين زوجته آرلين، وكان تذكرةً لها بألَّا تُبالغ في التأثر بآراء الآخرين. لكنه بدلًا من أن يحذف جمهورها الذي يحكم عليها، اكتفى بأنْ أَحلَّ محله جمهورًا آخَر، وكان هو هذا الجمهورَ الجديد. وبذلك صارت تحتاج إلى الاهتمام برأيه في اهتمامها بآراء الآخرين. أي لا مفر. لا توجد نسخةٌ من الثقافة ليست مكتظةً بالقوانين والقواعد المتناثرة في كل مكان، وهذا يُمكن أن يُبقِيَنا في حالةٍ من عدم الاتزان والقلق إزاء إمكانية التأقلم والشعور بالانتماء.

لماذا يجعلنا بازل فولتي نشعر بالحرج الشديد له؟ ولماذا نصف المُسلسل بأنه مُضحك «ضحكًا مؤلمًا»؟ لأننا نرى، من خلال تصرفات فولتي الخرقاء، كيف ستكون الحياة لو كنا أقلَّ مهارةً في إدارة انطباعات الغير والتحكُّم فيها. فالإحراج الذي نشعر به ليس متعلقًا بازدواجية المعايير وخداع النفس؛ فتلك التناقضات موجودة لدينا كلنا. بل متعلقٌ بأنَّ هذه التناقضات تصبح بارزةً فيراها الجميع. فبدون المهارة الدرامية اللازمة للحفاظ على واجهة مصقولة مُقنِعة، يرتكب بازل جريمةَ «الكشف» عن طرائقه الخفية التي تُحرِّكها دوافعُ أشدُّ فجاجةً وافتقارًا إلى الصَّقْل. فعندما تمشي بين الناس ناسيًا إغلاقَ سحَّاب بنطالك، لا يكون ذلك محرجًا بسبب ماهية ما «تكشف» عنه، بل لأنك فشلتَ في «إخفائه». وهذا ينطبق علينا جميعًا؛ إذ يُتوقَّع منَّا أن نُخفي غسيلنا القذر ودوافعنا المختلطة (على أمل أن نُجيد القيام بذلك لدرجة الاعتقاد بأنَّنا جميعًا ليس لدينا شيء نخفيه).

فلماذا يُعَد البعض «لبقًا وحسَن التصرف» فيما يُعَد البعض الآخر «عديم اللباقة والكِياسة»، لماذا يُعَد البعض «جذابًا ولديه حضورٌ ممتاز» فيما يُعد البعض الآخر «أخرق»؟ اختر الوصفَ الذي يُناسبك. فثمة فيضٌ لا ينتهي من مِثل هذه النوعية من التقييمات البسيطة التي يُصدرها بعضُنا على البعض الآخر. والمهم أنَّ الناس يعتبرون أنَّ الشخص «اللبق حسَن التصرف» يبدو قادرًا على النجاح دون محاولة، والفشل دون اكتراث. أمَّا الأهم، كما يُصر فاينمان، فهو أنَّ الأشخاص اللبقين لا يبدو أنهم يكترثون بآراء الآخرين؛ إذ يبدون غيرَ مُبالين بالخطر وبالعواقب. ومن المفهوم أنَّ هذا مُثير للإعجاب، ويُعَد وهمًا رائعًا لاستحضاره في أذهان الآخرين؛ لأننا نحكم على الناس على نحوٍ سيئ لإبدائهم رغبةً أوضح ممَّا ينبغي في استجداء حُكم إيجابي.[23]

ومن المثير للاهتمام أنَّ الكيفية التي يُدير بها الأشخاصُ ذَوو التقدير الذاتي المتدنِّي انطباعاتِ الآخرين عنهم مختلفةٌ عن الكيفية التي يُدير بها الأشخاص ذوو التقدير الذاتي العالي لأنفسهم تلك الانطباعات. صحيحٌ أنَّ كليهما يسعى إلى تسليط أضواء الإشادة والمديح عليه، لكنَّ النوع الأخير يسعى إلى مزيدٍ من التألق والظهور، في حين ينشغل النوع الأول بتجنُّب إعطاء انطباعاتٍ سيئة. وفي هذا الصدد، يرى عالم النفس روي باومايستر أنَّ تَدنِّيَ تقدير الذات حالةٌ ذهنية «قائمة على حماية الذات من الفشل والإحراج والنبذ والإهانة، في حين أنَّ التقدير العالي للذات يستلزم ... توجُّهًا قائمًا على تعزيز مقام المرء وسُمعته بأنه شخص كفء».[24] فإذا كنا أكثر انشغالًا بإخفاء عيوبنا من الاهتمام بإظهار مَحاسننا المنمَّقة، فمن الأرجح أن نُصبح أكثر رِضًا عن أنفسنا على المدى الأبعد.[25] وعلى عكس بعض النصائح التشجيعية التي نُصادفها في كتب المال والأعمال ومساعدة الذات، فإذا اعترفنا بالأشياء الكثيرة المشترَكة بيننا وبين الآخرين الساعين إلى إدارة الانطباعات، ربما نستفيد من الكفِّ عن المبالَغة في تقدير ذواتنا.

وينبغي ألَّا ننخدع عندما نرى أهدأ الفتيات وأقدرَهن على التصرف في المواقف الاجتماعية وهي تبدو أنها تفعل ذلك بلا أي مجهودٍ منها؛ لأنها عندئذٍ تكون كأيٍّ بجعةٍ تنساب بسلاسةٍ على سطح الماء في حينِ أنَّها تُحرِّك قدمَيها بقوةٍ ومشقَّة تحت الماء، حتى وإن كان ذلك غيرَ مرئي. وعلى الرغم من أنَّ كل بجعة كانت (ولا تزال في بعض الأحيان) بطةً صغيرة قبيحة يومًا ما، فإنَّ خداع الذات والوصول إلى مستوًى صحيٍّ على مقياس الاجتماعية يُمكن أن يُساعدا في إخفاء هذه الحقيقة الجليَّة. وصحيحٌ أنَّ أوسكار وايلد يقول في تعليقٍ طريف وبارع إنَّ الحقيقة نادرًا ما تكون خالصة، ولا تكون بسيطة أبدًا، لكننا نُفضِّل الدعاية المتشامخة عن أنفسِنا، نُفضِّل أن يكون كلٌّ منا أشبهَ بنموذج مصغَّر لرئيس تنفيذي يروِّج لمدى حُسن نواياه وكفاءته في الواقع، وأن نغضَّ الطرْف عن المجهود الذي نبذله في الكواليس.[26]

لذا فأنا مُغرم بعبارة دبليو إتش أودين التي قال فيها «الصدق أسلوبٌ ومهارة»، وهي ملحوظة مُقلقة بقدرِ ما بها من فطنةٍ واستبصار. ولكن عندما نُفكِّر في أنَّ المصداقية تعتمد على المهارة بقدرٍ أكبر ممَّا نريد الاعتراف به، فهذا يجعلنا نشعر بالغثَيان بعضَ الشيء. فالتركيز على الحفاظ على حُسن مظهرنا والتظاهر بأن كل شيءٍ على ما يُرام يُمكن أن يجعلَنا نبدو كأننا نحط من قدرِ أمانتنا، ونُبالغ في الاهتمام بآراء الآخرين، وأحيانًا ما تكون آراؤهم مبنيةً على معاييرَ سطحية للغاية.[27]

وهذا الشعور بالغثيان النابع من حاجتنا إلى ترك انطباع جيدٍ لدى الآخرين يدفعنا إلى التساؤل عمَّا إن كان من الممكن أصلًا أن يكون المرءُ صادقًا بلا تصنُّع، لا سيما وأنَّ أحكامنا التي نُصدرها على أنفسنا قد تكون غيرَ دقيقة تمامًا. فعندما يحتاج صدقُنا إلى أسلوبٍ مُعينٍ ومهارة لكي يحظى بتقدير الآخرين، يمكن أن ننجرف بسهولةٍ إلى الشعور بأننا غيرُ صادقين بالرغم من حُسن نوايانا. نحن لا نريد أن نندرج ضمن ما يُطلِق عليه آدم سميث «فنون التصنع الزائف للترويج للذات». ولا نريد أيضًا الانجرافَ إلى حالةٍ من الإيمان الخاطئ، مثل النادل الذي وصفَه سارتر بأنه مُبالِغ في «التشبُّه بالنُّدُل» بتعمُّد إبراز مجهوداته في خدمة الآخرين للفتِ انتباههم، إذ وصفه بأن «حركته كانت سريعة وموجَّهة إلى الأمام، وكانت أدقَّ بقليل مما ينبغي، وأسرعَ بقليل مما ينبغي». وقد كان الإيمان الخاطئ هو المفهومَ الذي استخدمه سارتر وسيمون دي بوفوار لوصف حرمانٍ غير حقيقي نُضطرُّ فيه إلى اختيار حرمان أنفسنا من الحرية أثناء الرضوخ للقُوى الاجتماعية. فالنادل يتخلَّى عن حريته باختيار التركيز على إبراز أداء مهامِّ دوره للفتِ الأنظار. وتُحدِّد دي بوفوار أشكالًا متنوعة من الإيمان الخاطئ، مع ما يُصاحب ذلك من حرمانٍ من الحرية كنتيجةٍ له، مثل المرأة النرجسية التي تتخلى عن تلك الحرية مقابل إبراز نفسها كامرأةٍ مرغوبة، والمتصوف الذي يرضخ لإلهٍ ما، والمرأة العاشقة التي تطمس هُويتَها داخل ثنايا هُوية حبيبها، والرجل الجاد الذي يُقحم نفسه في قضيةٍ لا تخصه. وقد كان سارتر ودي بوفوار كلاهما يؤمنان بأنَّ الإنسان محكوم عليه بالحرية. ويرَيان أننا مهما حجبنا هذا عن أعيننا بقيمٍ زائفة نابعة من تبنِّي مثل هذه الأدوار، فلا نستطيع إلغاء قدرتنا الأساسية على الاختيار.

وسواءٌ أكان الفلاسفة الوجوديون، في نهاية المطاف، مُبالغين في التعنُّت في إصرارهم على أننا نملك خيار حرية التصرف دائمًا أم لا، فإنهم يُعطوننا وقفةً مع النفس للتفكير مليًّا بتشخيصهم للكيفية التي يُمكن أن نُغرِق بها أنفسَنا في دورٍ معين، والخواء الذي ينجم عن عيش حياةٍ مليئة بالتصنُّع الزائف. وهذا يتسق مع شعور الغثيان الذي وصفتُه. غير أنني أرى أن هناك تِرياقَين لعلاج الشعور بالخواء الذي يمكن أن يأتيَ من التفكير في مدى تأثرنا بأحكام الآخرين. يكمن الأول في أنَّ ثمة حدًّا يُقيِّد مدى قدرتنا على إدارة الانطباعات عن وعي. وهذا يعني أننا قد لا نكون في حالةٍ من التصنُّع الخادع على الدوام؛ لأننا نعرف مدى صعوبةِ خداع الناس. وقد استنتج الخبيرُ الاقتصادي روبرت فرانك، في كتابه الجميل، «عواطف في نطاق المعقول»، الذي يستكشف دور المشاعر الاستراتيجي، أنَّ الطريقة الأسلم

لتبدوَ جيدًا هي أن تكون جيدًا في الحقيقة. ويشير إلى أن تطوُّرنا لم يقتصر على تطوُّر قدرتنا على إدارة الانطباعات، بل كذلك قدرتنا على اكتشاف المتلاعبين، وبذلك يكون من الصعب مواصلةُ التمثيل الزائف بأداءٍ مُقنع. فالناس سيكشفون خداعك. وفي ضوء ذلك، يُمكن القول إنَّ مشاعرنا قد تطورَت وأصبحت بمنزلة ضماناتٍ للصدق؛ خصوصًا لأنَّ من الصعب تزييفَها. لذا يرى أننا ينبغي أن نُطوِّر خصائصَ وصفاتٍ مصحوبة بالمشاعر الصحيحة إذا أردنا حقًّا أن نُقنع الآخرين من الأساس. ويتأمَّل السبب الذي يجعله يدفع إكرامياتٍ عند مغادرته المطاعمَ في أماكن يعرف أنَّه لن يعود إليها أبدًا، مع أنه لا يُمكن أن يكون آمِلًا بذلك في تحسين سُمعته. فيَخلُص إلى أنَّ الأمر يبدو كأنه يتدرب دون وعي على أن يكون الشخص الذي يريد أن يكونَه، كما لو كان يطوِّر عضلةً أخلاقية لئلا يفشل في الاختبارات في المستقبل رغم ما يتعرض له من إغراءات. تجدر الملاحظة هنا أنَّ فرانك ما زال يعترف بأنَّ تكوين تصوُّرٍ عنك بأنك بارع في التصنُّع أمر بالِغ الأهمية للتطور كي تصبح حيوانًا اجتماعيًّا، لكنه يعترف بأنَّ أفضل الأساليب وأكثرها فاعلية بمرور الوقت غالبًا ما يكون اكتسابَ الصفات نفسِها التي تريد أن يجدها الآخرون فيك.

ثمة حلٌّ آخرُ لمعضلة الشعور بالغثيان يكمن في إدراك أننا جميعًا في القارب نفسِه. وهذا لا يعني أن نعتبر الحالة البشرية خبيثةً عند السعي إلى ترك الانطباعات الجيدة، بل يعني أن هذا تعبيرٌ عن هشاشتنا جميعًا. فنحن نُدرك فيما بيننا أنَّه لا أحدَ سيطَّلع على خبايا ذواتنا الحقيقية، وكأنَّ التفكير في شيء كهذا ممكنٌ أصلًا بأيِّ طريقةٍ لها معنًى. فكلنا محكومٌ علينا بتصوراتٍ وانطباعات مُتحيزة وغير دقيقة بدرجةٍ ما تؤخذ عنَّا ويجب أن نتعلم كيفيةَ إدارتها.

ثمة شيءٌ من التواضع في إدراك أننا جميعًا في القارب نفسه حين يتعلق الأمر بمحاولة ترك انطباع مُعين. ولكن رغم كل التحذيرات من تبنِّي المرء ذلك الاعتقادَ المتغطرس بأنه بمعزلٍ عن هذا النزاع، دَعونا لا نُبالغ في التواضع أيضًا. فتقديرنا العالي لذواتنا يُفيدنا في كثير من الأحيان، وبينما قد نحتفي بالحاجة إلى التواضع أيضًا، يجب أن نأخذ حذرنا من الانجراف إلى شكلٍ من أشكال الإيمان الخاطئ المعروف اليوم بالتباهي المُقنَّع بتواضعٍ مُصطنَع. وقد فهم سي إس لويس زُبدة نصيحة روبرت فرانك المذكورة أعلاه بقوله إنَّ التواضُع لا يأتي من «تقليل تقديرك لذاتك، بل من تقليل التفكير في ذاتك.»

إن الحيوان الاجتماعي مصنوعٌ من عوارضَ خشبية معوجَّة، ومقسومٌ باحتياجات ومخاوفَ متضاربة. وهذا ليس أمرًا سيئًا جدًّا. فقد سألتُ صديقةً مؤخرًا عمَّا إذا كانت هي

أيضًا تشعر بـ «متلازمة المحتال» في بعض الأحيان. فقالت: «بالطبع، الكل يشعر بها؛ ولهذا فهي مُسمَّاةٌ بمصطلح.» وعلى سبيل تطوير هذه الفكرة، فإذا أدرك المرءُ أننا كلنا مصابون بالقدر نفسِه من الهشاشة في سعينا إلى تكوين الانطباعات الجيدة ودرجة معقولة من تقدير الذات، وأننا أكثرُ اعتمادًا على الآخرين ممَّا نريد، نستطيع تحقيق مستوًى أعمقَ من الاستقامة، مستوًى يُدرك ضعفَ إنسانيتنا المشتركة وهشاشتها، وربما نرى هذا دافعًا إلى أن يَرفق بعضُنا ببعضٍ أكثر، وبأنفسنا في سعينا إلى تلقِّي أحكامٍ جيدة.

من المستحيل أن نكون حيواناتٍ اجتماعيةً دون إدارة الانطباعات، وفي أثناء القيام بذلك نتتبع التأثير الذي يُحدِثُه بعضُنا في بعضٍ. ولكننا نستطيع أن نعيش باستقامةٍ أيضًا رغم هذه الحقيقة. ويبدو أنَّنا عندما نَعرِض نسخةً ما من أنفسنا، يكون دافعُنا إلى حدٍّ كبير هو تجنُّب الإيمان الخاطئ وإدارة الانطباعات بطريقةٍ تتوافق مع ما نعتقد أنه موجود في أنفسنا حقًّا؛ تماشيًا مع ما يُسميه علماء النفس مفهومنا عن ذواتنا. صحيحٌ أننا بحاجةٍ إلى شيءٍ من الأداء التمثيلي، ولكن ليس ضروريًّا أن نُضلل الآخرين. وفي هذه الحالة يُعَد الأسلوب البارع شرطًا ضروريًّا لنقل نسخةٍ صادقة بدرجةٍ معقولة من ذواتنا؛ لأنَّ الحقيقة الصادقة لن تنتصرَ على العقبات بمفردها في حقل ألغام اجتماعي. وإذا كانت هذه الحقيقة، التي يُدركها الآخرون عنك، متينةً بما يكفي لتظلَّ صامدة بمرور الوقت وعَبر جماهيرَ مختلفة، فستُصبح سُمعتَك، سواءٌ أكانت طيبةً أم سيئة.

الفصل الثاني

النوع الصحيح من السُّمعة

«**كاسيو:** سمعتي سمعتي سمعتي! أوه، لقد فقدتُ سمعتي! فقدت الجزء الخالد من نفسي، ولم يتبقَّ إلا الجزء الحيواني. سُمعتي يا ياجو، سمعتي!»

(ويليام شكسبير، مسرحية «مأساة عطيل، موري البندقية»، الفصل الثاني، المشهد الثالث، ٩–٢٦٢.)

ما مدى استعدادك للاعتراف بأهمية سمعتك؟ ليس الكثيرون صرحاء ككاسيو المذهول المهتاج. غير أننا رأينا للتو مقدارَ ما يبذله الناس من طاقة وجهد ومهارة لنقل الانطباع الصحيح عن أنفسهم. فما يتطلَّبه اكتسابُ السمعة أكثرُ بكثيرٍ ممَّا يتطلبه تركُ انطباع جيد؛ لأن السمعة ما هي إلَّا انطباعاتٌ تصمد في مختلِف الأزمنة والأمكنة. فعلى غِرار مفهوم الفعل عن بعد، فإن السمعة شيءٌ يُصدِّق عليه أطراف ثالثة (من بينهم أناسٌ لم نلتقِ بهم قَط) وليس المحاورَين المباشَرين، وستظل باقية، حتى فقدانها على الأقل. ونظرًا إلى أننا نمانع الشعور بأنَّ أحكام الآخرين أهمُّ من القيمة الجوهرية، قد نتفق مع ياجو الذي يُجيب قائلًا: «السمعة أكذوبةٌ خادعة وباطلة؛ فهي غالبًا ما تُنال بغير استحقاقٍ وتُفقَد بلا سببٍ يستحق.»

ومنذ أكثرَ من عشرين عامًا، عرَّف أستاذُ علم النفس الاجتماعي نيك إيملر إدارة السمعة بأنها أحد أهداف التواصل الأساسية. والآن وقد أصبح الكثير من حديثنا مرئيًّا عبر منصات التواصل الاجتماعي، نستطيع أن نرى هذا الجهد الذي نبذله ليرانا الآخرون محبوبين، وجديرين بالإعجاب، وظرفاء، ومُبهرين، وذوي نوايا حسنة، وماهرين، ومُثيرين للاهتمام وما إلى ذلك، ونُحدد مقدارَ هذا الجهد. ففي زمنٍ أصبحنا فيه غارقين حتى آذاننا في المعلومات، يصير الانتباهُ الموردَ الشحيح.[1] وفي هذا السياق، تُعَد السمعةُ عنصرًا

بالغَ الأهمية للأشخاص والمؤسسات إذا كان لصوتهم أن يُسمع وسَطَ ضجيج الأصوات المختلطة. فنحن نتتبع، بِطُرقِنا الهاويةِ غيرِ الخبيرة، مقاييسَ السلطة والشعبية وما إلى ذلك. ويمكن الآن أن تُعزَّزَ نزعتنا المتأصِّلة إلى المقارنة الاجتماعية من خلال نافذة شبكات التواصُل الاجتماعي التي تُتيح لنا اطلاعًا دائمًا على تفاصيل حياة الآخرين، حيث تُعرَض كلُّ حياة من هذه الحيوات وسطَ درايةٍ بأن الآخرين يتفحَّصون ويقارنون. أحيانًا ما تُشعرنا هذه المقارنات بالنقص، وهنا يُقدِّم بعضُ المحترفين عونًا للمتضرِّرين من هذه المقارنات، نظيرَ ثمنٍ بالطبع. فيعرض مايكل فرتيك، مؤلف كتاب «اقتصاد السمعة» ومؤسس شركةٍ تُدعى «ريبيوتيشن دوت كوم»، تحسينَ أدائك الرقمي مقابل ما يزيد على ١٠٠٠ دولار، وساعد أكثر من ١٫٦ مليون عميل على وضع هُوياتهم الرقمية في أفضل صورة ممكنة. ولا عجب في وجود طلبٍ على مثل هذه الخدمات في الوقت الذي صارت فيه مراقبةُ الآخرين، كما يُقال، هي نموذجَ عمل الإنترنت، وصار من الممكن أن ندمر سمعتنا بأنفسنا بتغريدةٍ واحدة متهورة.

لقد صار اقتصاد السمعة أشبهَ بفكرةٍ ثقافية سريعة الانتشار في هذا العصر الرقمي، وينطبق بقوةٍ على الشركات بقدرِ ما ينطبق على الأفراد. كذلك يمكن اعتباره إحدى نتائج الاقتصاد التشاركي. فهناك شركاتٌ مثل «جيتاراوند» و«باركينج باندا» (التي تُمكِّن الأشخاص من تشارُك السيارات وساحات انتظار السيارات على الترتيب)، إلى جانب العديد من الشركات الأخرى مثل «إير بي إن بي» و«سكيلشير»، تبحث عن طُرُق لإتاحة مواردَ غير مُستغَلة لمن يحتاجون إليها، عبر المشاركة. غير أنَّ هذا يجلب معه تركيزًا شديدًا على السمعة. فربما تنضمُّ إلى «إير بي إن بي» لكنك لا ترغب في أن يمكثَ في منزلك شخصٌ لا تستطيع الوثوقَ به. عندما أحجز سيارة تابعة لشركة «أوبر» لتوصيل بناتي إلى المنزل من مناسبةٍ اجتماعية، أهتمُّ بالتقييم الذي حصل عليه السائق وفقًا لرأي الركَّاب الآخرين. لذا يُمكن القول، من منظورٍ ما، إنَّ السُّمعة الآن أصبحَت أهمَّ وأشد تأثيرًا ممَّا كانت عليه في أي وقتٍ مضى.

وبالرغم من التركيز الشديد الذي صار مُسلَّطًا على هذه الحاجة الآن، فالحقيقة هي أننا طالما كنَّا دائمًا بحاجةٍ إلى سُمعة طيبة؛ لأننا مُعرَّضون على الدوام للتأثر بأحكام الآخرين. وبقدرِ ما يبدو الاتفاقُ مع رأي ياجو مُغريًا، لكنَّ كاسيو مُحق؛ فنحن نحتاج إلى الإعجاب والاحترام. صحيحٌ أنَّ هذا قد يكون مزعجًا، لكننا لا نستطيع أن نسير في حياتنا ونؤدِّيَ أدوارنا بدون السُّمعة الطيبة. فبدون أن تُقيَّم كشخص جدير بالثقة أو

مثير للإعجاب من جوانبَ رئيسة، تتضاءل فُرصنا في عيش حياة مزدهرة تضاؤلًا حادًّا. ويُعزَى هذا إلى أننا واقعون في شَرَكِ شبكةٍ من التفاعلات الاجتماعية تعتمد على مِثل هذه التصورات، والسبب أنَّ كلًّا منا لا يستطيع الاطلاعَ على حياة الآخرين إلا من خلال «العرض الخارجي». فكلُّ ما لديك لتبنيَ عليه حُكمك هو مظهري الخارجي الذي أبدو لك به. أما الواقع، أيًّا كانت ماهيته بالضبط، فلا يُمكن الوصول إليه مباشرة.

غير أنَّ هذا لا ينفي صحة رأي ياجو تمامًا. فبناء السُّمعة عملٌ محفوف بالمخاطر والتناقضات، وغالبًا ما يكون جائرًا. فبعضنا يُصدر على البعض الآخر أحكامًا سيئة (كما سأستكشف في الفصل التالي)؛ ومن ثمَّ يكتسب الناسُ سمعةً تُضرُّ بهم أو من المحتمل أن تُضلل الآخَرين. فالسُّمعة شيءٌ بالغ الأهمية لدرجة أنَّ البعض يبذل جهودًا حثيثة لاستحضارها بِنيَّة التضليل والخداع في كثير من الأحيان. وكما سنرى في هذا الفصل، فإنَّ تمييز الفرق بالضبط صعبٌ إلى حدٍّ مُحبط. ومن المفارقات أنَّ سمعة ياجو نفسِه كرجل نزيه، كانت «بدون استحقاق» أصلًا، وكانت عاملًا أساسيًّا في خداع عُطيل وإيهامه بأنَّ زوجته لم تكن مخلصة؛ ما ترتَّب عليه بعدئذٍ عواقبُ مأساوية. ويُمكن إضافة أنَّ انشغال عطيل نفسه بسمعته كجندي مُستقيم جدير بالاحترام أدى كذلك إلى هلاكه. تناقضنا مفهوم. فيقول ياجو: «لستُ كما أبدو» (الفصل الأول، المشهد الأول، السطر ٦٥)، وبذلك يرينا بكلِّ وضوح الفجوةَ بين المظهر والواقع. لكن الواقع الذي يتكشف على هذا النحو يُستحضَر من خلال حقيقةِ أنَّ ثمة جمهورًا يسمع همساته على خشبة المسرح. أي إنَّ الحاجة إلى فصل المظهر عن الواقع، التي تتغلغل في أعماقنا، لا تعني أنَّ هناك ولو إمكانية لمثل هذا الفصل.

ربما يكون أقصى آمالنا أن نكتسبَ سمعة تظل صامدةً على مرِّ الزمن، وتبقى متسقة مع أقوالنا وأفعالنا، فتكون بذلك مختلفةً عن الجهود التي يبذلها مَن يبدون بوضوح أنهم متلاعبون. وربما يكون أبغضُ ما نكرهه في الآخرين فكرةَ أنَّهم يتعمَّدون التلاعب وليس حقيقةً أننا كلنا نحتاج إلى السمعة. فإذا تصرَّف شخصٌ ما بطريقةٍ تجعله يكتسب سُمعةً طيبة، يتلاشى الشعور بالغثيان.

اكتساب سُمعة

أواظب كلَّ عام على حضور حفلِ توزيع جوائز حريةِ التعبير الذي تُنظمه منظمة «إندكس أون سنسورشيب». وكالعديد من حفلات توزيع الجوائز، شهدَت هذه المناسبة الكثيرَ من

الاختلاط والمحادثات أثناء تناول المشروبات قبل بداية الفعاليات، وكان في الأجواء شيءٌ من الوعي بهُوية الحاضرين، والالتفاتات والنظرات المُحدِّقة الفضولية التي عادةً ما تُصاحب المناسبات التي يغلب عليها البهرجة. ولكن عند الإعلان عن الفائزين بالجوائز من أجل بدءِ الاحتفال نفسِه، يتغير الطابَعُ العام بصورةٍ ملحوظة. فنسمع قصصًا عن أشخاصٍ لم يُفكروا أبدًا في تسليط هذه الأضواء عليهم وهُم يتكبدون مشقة الكفاح في الخفاء طَوال شهور أو سنوات ضدَّ أشكالٍ مختلفة من الظلم، مُعرِّضين سلامتَهم لخطرٍ شديد في أغلب الأحيان. وعندما يصعدون المنصة لتسلُّم جوائزهم والتحدُّث، تكون أجواءُ القاعة مفعَمة بالإجلال. وهنا يظهر تناقضٌ صارخ بين استحقاق هؤلاء الفائزين الهائل للإعجاب وعدم اهتمامهم الواضح باللهَث وراءه، وهو تناقضٌ من شأنه تدمير مذهب التشاؤمية المُشكِّكة في صِدق دوافع الآخرين. وعادةً ما تكون التعليقات المتكررة التي أسمعها مصادَفة (وأردِّدها) من الحاضرين وهُم يخرجون من القاعة مُنصبَّة على أنَّ الفائزين أشعَروهم بالتواضع والتهيُّب والإلهام، وأنهم كانوا — في هذا السياق مثلًا — بعيدِين عن الابتذال وموفَّقين تمامًا في انتقاء كلماتهم. لنُقارنْ ذلك باحتفالات توزيع جوائز أوسكار، حيث يُثير الجوُّ العام ردودًا مختلفة (سواءٌ أكانت منصفةً أم لا) لمجرد أننا نعرف أنَّ الفائزين بالجوائز في هذه الحالة لهم سُمعتهم العامة التي يريدون إدارتها بطريقةٍ ما. فعندما يُهدي نجومُ السينما الناجحون والمميزون جوائزهم إلى مجهودات السلام العالمي والعدالة الاجتماعية والحفاظ على البيئة، يُمكن أن يثير ذلك اتهاماتٍ بمحاولة «التلويح بالفضيلة»، وهو ما يمكن أن يُطلِق أجراسَ إنذار في أذهان المشاهدين، الذين يُقيِّمون مدى الجِدِّية التي ينبغي أن يأخذوا بها أداءَ هؤلاء النجوم. وهنا يُجسد دبليو إتش أودين شيئًا من هذا التناقض في إهدائه قصيدتَه «الخطباء» إلى صديقه ستيفن سبيندر:

الوجوه الخاصة في الأماكن العامة،
أحكَم وألطفُ،
من الوجوه العامة في الأماكن الخاصة.

فإذا لم يبدُ بوضوح أنَّ الشخص يلهث وراء السُّمعة بأيِّ شكل، فحينئذٍ نعتزُّ بها ونُقدِّرها عن استحقاقٍ وجدارة. وعندما يبدو فيها التلاعبُ واضحًا (تلميح جانبي ساخر إلى السياسيِّين)، فإننا لا نحطُّ من قيمة السمعة في الحقيقة. بل نقول إن المتلاعب قد اكتسب الآن سمعةً بأنه مُتسلِّق اجتماعيًّا أو مُتفاخِر أو منافق. وإذا كان لهذه الأحكام

السلبية أيُّ تأثير، فهي تُعزز قيمةَ السمعة أكثر. فإذا كنت تريد سمعةً طيبة، فمن الأفضل ألا تُبالِغ في إظهار رغبتك في اكتساب سمعةٍ طيبة.

لكنَّ قلةً قليلة من الناس هم مَن اكتسبوا سُمعتهم على نحوٍ مُقنع للآخَرين بجدارتهم بها؛ كالفائزين بجوائز منظمة «إندكس». فمعظمنا يبذل جهدًا أشدَّ من ذلك، بالنظر إلى وجود مقاييس مستوى الاجتماعية جاهزةً في المتناول، ويحاول استرعاءَ الانتباه واستعراضَ نفسه بأشكالٍ مختلفة؛ بحثًا عن أضواء أكثرَ إشباعًا لغروره. ونظرًا إلى ميلنا إلى الترويج لأنفسنا، باعتبارنا مؤدِّين تمثيليين، فقد طوَّرنا، بصفتنا حكامًا ناقدين، أدواتٍ ممتازةً لكشف الهُراء. ونطبِّق هذه الأدوات على أناسٍ لم نلتقِ بهم قط، لكننا نُطوِّر «حسًّا غريزيًّا» لاكتشاف مدى صدقهم.

لننظرْ هنا مثلًا إلى أنواع السُّمعة المرتبطة بشخصيات عامة مختلفة: مثل مانديلا، وتشرشل، ومادونا، وأنجلينا جولي، ومارجريت تاتشر، والبابا فرانسيس، ودونالد ترامب، وأنجيلا ميركل، وديفيد بيكهام، وميشيل أوباما، وتايلور سويفت. عندما أفكر في هؤلاء الناس، قد يتبادر إلى ذهني العديد من الصفات مثل: مُبجل، بليغ، موهوبة، جريء إلى حدِّ التهور، مَرِن، جاهلة، دَءوب ومكافح، متدينة، ذكي، غير جديرة بالثقة، كريمة، ظريف، وَدودة، متشائم مُشكِّك في صدق دوافع الآخرين، قاسية، شجاع، جذابة، أمين، قوي، منظَّم، لطيف، مغرورة. ولنفكر بعد ذلك في مدى سلاسة العلاقة بين هذه الكلمات وهؤلاء الأشخاص. فهذه العلاقات تعتمد إلى حدٍّ كبير على السياقات والجماهير. فالقائمة التي ربما أختارُها لوصف دونالد ترامب لن تكون القائمةَ نفسَها التي قد يختارها نايجل فاراج. وهكذا تستمر القوائم ومجموعةُ الصفات التي قد يُصبح أيٌّ منَّا معروفًا للآخرين بها إلى حدٍّ ما. ولا يُقصد بقائمة الصفات المذكورة أعلاه أن تكون مرتبطةً بهذه القائمة من الأسماء فقط. ففي الحقيقة، من المذهل مدى السرعة التي نستطيع أن نُطبِّق بها مجموعةً متنوعة من الصفات على مجموعة كبيرة من الأشخاص. لنُقارن مثلًا بين تشرشل الذي كان لا يُقهَر في زمن الحرب وتشرشل الذي خسر في الانتخابات إبَّان فترة سلام ما بعد الحرب. صحيحٌ أنَّ الكلام يُمكن أن يُرسِّخ سُمعةً مُعينة في الأذهان، لكنَّ الواقع دائمًا ما يكون أشدَّ تعقيدًا، ويتحقق في سياقاتٍ اجتماعية مُعينة.

لذا فالمحللون الذين يحاولون شرح «ظاهرة ترامب» على وجه الخصوص يواجهون عراقيلَ مُحبِطة؛ جرَّاء حقيقةِ أن استمراره في الكذب وعدم الاتساق مع نفسه واستخدام لهجةٍ وسلوكٍ عدوانيَّين، كل ذلك لم يُقوِّض مصداقيته التي يتصورها أولئك الذين انتخَبوه

في أذهانهم. ولعل أفضلَ تفسير رأيته لكيفية حدوث ذلك هو ذلك الذي طرحه أستاذا علم النفس الاجتماعي ستيفن رايكر وألكسندر إس هاسلام. فهما يرَيان أنَّ ترامب يستطيع أن ينقل إلى هؤلاء الناس انطباعًا بأنه «واحد منهم»، ويُرسِّخ الالتزام بالولاء له أتباعه بطرقٍ مختلفة. فأولًا، يستخدم مهارات مسرحية بسيطة جدًّا. ففي التجمُّعات الجماهيرية مثلًا، يتعيَّن على الناس انتظارُه وقتًا طويلًا قبل أن يحضر. وبذلك سيكون كلُّ شخص في التجمُّع مُكرِّسًا وقتَه له؛ ما يخلق إحساسًا قويًّا بأن هذا شيءٌ مهم بالتأكيد ما داموا مُضطرين إلى انتظاره وقتًا طويلًا جدًّا هكذا. وينطبق الأمر نفسُه على تقييمات كل شخصٍ للأسباب التي تدفع الآخرين إلى فعل الشيء نفسِه. فيظهر حينئذٍ شعورٌ جماعي بالأهمية. بعد ذلك، عندما يحضر ترامب أخيرًا، يسارع إلى تحديد مخاوف الحاضرين وسط الحشد (كأن يقول لهم مثلًا «إننا تحت وطأة هجوم شديد») ويعرضُ إلى جانب ذلك قائمةً من أكباش الفداء الذين يمكن إلقاءُ اللوم عليهم في آلام هؤلاء الناس. ويمكن أن يكون التشديد القوي على الضمير «هم» مفيدًا جدًّا في خلقِ شعورٍ قوي بالجماعية المتمثلة في الضمير «نحن». ويُعزِّز هذا بآليةٍ لتحديد الأعداء الكامنين بينهم، كالصحفيِّين الحاضرين في التجمع مثلًا، أو المحتجِّين الذين يعترضون عليه من حينٍ إلى آخر. فإذا ظهرت أي علامة على أنَّ أحد الحاضرين في الحشد يحتج عليه، يُدعى الجمهور إلى تنبيه الأمن بالالتفاتِ إلى هذا العدو وترديد هتاف «ترامب ترامب ترامب»، لإعطاء الناس إحساسًا بما لديهم من قوة للتغلُّب على أعدائهم بوجهٍ أعم.

وتعني «مهرجانات الهُوية» هذه أنَّ ترامب يَدين بقدرٍ كبير من نجاح تجمُّعاته للجمهور الذي يؤدي دورَ الجمهور المتفاني المخلص له، وللجماهير وجهاز الأمن الذين يتصرفون كمجتمعٍ يقع تحت وطأةِ تهديد. بينما تُسجِّل وسائل الإعلام حضورًا مرئيًّا؛ تأتي كي يسخر منها ترامب ويُهينها واصفًا إيَّاها بأنها صوتٌ لمؤسسة عدائية. وهنا يستشهد المؤلفان بصحفيٍّ شاهدَ التجمعات ويصف واقعةً كهذه:

> يُحدِّق ترامب عابسًا إلى المكان المخصص لوسائل الإعلام في مؤخرة القاعة، ويصف الصحفيِّين بأنهم «الأكثر إثارةً للاشمئزاز» و«الأشد خداعًا» بين كلِّ مَن رآهم على الإطلاق، مُعبِّرًا عن ازدرائه بإيماءةٍ ساخرة مُتقَنة، قبل تحريض قطيع أنصاره على الالتفات إليهم وتوجيه نظراتهم المحدقة الغاضبة إليهم أيضًا. وبإشارة منه، يستدير الحشد ويُطلق صيحات الاستهجان ضدهم.

> وفي هذه اللحظة، تنقلب الطاولات. فلا تعود وسائل الإعلام والمؤسسة كبيرةً ومؤثِّرة. بل تُصبح صغيرةً وخاضعة لتهديدات جحافل أنصار ترامب.[2]

وبذلك يُصبح التجمُّع «تعبيرًا حيًّا» عن قدرة أنصار ترامب على قهر أعدائهم على نطاق أوسع، ويُسهم في جعل الأمل الذي يُقدمه لهم يبدو «حقيقيًّا». وهنا يصف رايكر وهاسلام ترامب بأنه رائدٌ من «روَّاد الهوية»، يُقدم نفسه على أنه نموذج مثالي وأصلي لجمهوره، وليس مجردَ نموذج عادي. فهو لا يُخفي أمواله وأسلوب حياته أو يُحاول ارتداء ملابسَ عادية أقلَّ أناقةً لخلق شعور بأنه واحدٌ منهم. بل يتباهى بثروته وفجاجته ليعكس تطلعات جمهوره بينما يُظهر أنه «لا يمكن أن يكون منخرطًا في ذلك لتحقيق مكاسب شخصية». وهذا يعني أنه يهدف إلى أن يكون نموذجًا أصليًّا لعُصبةٍ مترابطة منغلقة على نفسها من «الأمريكيين العاديين»، بينما يصوِّر نفسَه على أنه النسخةُ المعاكسة تمامًا من نموذج السياسي، أو نموذج السياسي الأوَّلي الأصلي، الذي لا بُد، على النقيض من ذلك، أن يكون «مخادعًا» ومنخرطًا في ذلك من أجل مصلحته الشخصية.

ناقشتُ ظاهرةَ ترامب لأُبيِّن أنَّ الطريق إلى خلقِ سمعةٍ ليس واضحًا، ويُنشأ في سياقات معينة. وفي حينِ أنَّ أكثر من ٦١ مليون شخص صوَّتوا لترامب، لكنَّ مَن لم يصوتوا له كانوا أكثر، ويُظهِر البُغضُ والاشمئزاز اللذان زرَعهما في أذهان أولئك الذين لا يُناصرونه إلى أيِّ مدًى يمكن أن تقتصر سُمعة الشخص على جمهور مُحدد.

وبينما لا يحتاج معظمنا إلى الانشغال بالشهرة أو السمعة السيئة، لكننا بطريقةٍ ما نظل نكتسب سُمعةً تدوم بمرور الوقت، وقد يتحدث عنها الآخرون (كالأصدقاء وأفراد العائلة والزملاء) في غير وجودنا. وإذا كان معظم الناس لا يُظهرون تصرفاتهم على الملأ أو لا تَسنح لهم فرصةٌ لإبهار الجماهير عن بُعدٍ أو مع مرور الوقت، أو لا تُحتم الضرورة ذلك عليهم؛ تبقى سُمعتهم محفوظةً بالمهارة والجهد والحظ، حتى وإن كان ذلك على نطاقٍ أصغر وبين جمهور ثابت.

عندما نحاول التوصلَ إلى ما ينبغي أن نعتقده بشأن الآخرين، نصطدم بأنهم يحاولون التأثير على ما يريدون منا الاعتقادَ به. وذلك لأنهم أيضًا لديهم رغباتٌ ودوافعُ وأمنيات واحتياجات، وليس يريد بعضُنا لبعضِ الأشياءَ نفسَها. إن تصديقَ ما يقوله لك شخصٌ ما يعني أنك تثقُ به، وهذا أشبهُ بإيمانك بأنَّ جسرًا ما سيكون متينًا كفايةً لتسير عليه؛ الفرق الوحيد هو مجموعة العوامل التي يجب أن تأخذها في حُسبانك (لأنك تستطيع أن تكون مُتيقنًا تمامًا من أنَّ الجسر لن يريد أبدًا خداعَك وإيهامك بتصديق

أنه سليم.) ومن ثم، نخطو بحذر. لذا يجب إعادةُ تسمية الإنسان العاقل ليصبح الإنسان «المُصدِّق». نحن بحاجةٍ إلى التصديق، ولكن يُساورنا قلقٌ إزاء ما — ومَن — ينبغي أن نُصدِّق، ومنشغلون بالقدر نفسِه بأن نَظهر بمظهرٍ قابل للتصديق.

إن المصداقية هي عُملة التبادل الاجتماعي. والثقة فيما تقوله يمنحك مِصداقية. وإذا كان لدَينا مصداقية، يُصدِّقنا الناسُ ويثقون بنا؛ أمَّا إذا فقدناها، فلن نحظى بأيٍّ منهما. فنحن ننال الائتمان ونفقده في ضوء أقوالنا وأفعالنا. وعندما أُقيِّم مصداقيتَك، أحتاج إلى توخِّي الحذر من أن أكون ساذجًا سريعَ التصديق.

ولمثل هذا السبب، قال الفيلسوف وأستاذ علم النفس الاجتماعي روم هاري إنَّ السمعة هي الأولوية القُصوى الوحيدة في حياة الإنسان. وفي كتابه «كائن اجتماعي»، يُسهِب في تناول هذه النقطة بالتفصيل باستخدام مفهوم «الشخصية»:

> ثَمة عنصرٌ أساسي في فَهم الأنشطة الاجتماعية للبشر ينبثقُ من الصفات الأخلاقية الدائمة التي ينسبها كلٌّ منا إلى الآخر. وقد أطلقتُ على هذه الصفات المنسوبة مُسمَّى «الشخصية». فهي مكوَّنة من الصفات التي تنسبها مجموعةٌ معينة من الأشخاص إلى فردٍ ما بناءً على الانطباعات التي كوَّنوها عنه استنادًا إلى تصرفاته المُعبِّرة. وهذه الصفات المنسوبة، أو بالأحرى الاعتقادات التي يحملها الناسُ في أذهانهم بشأن تلك الصفات، تُحدد التوقُّعات التي تنتظرها مجموعةٌ معينة من شخصٍ ما. وبوصفها معتقَداتٍ فردية، فهي الأسُس لاستعداد الآخَرين للإذعان لآراء شخصٍ ما والإشادة به أو تشويه سمعته أو الاكتفاء بتجاهله. وبذلك فهي أهمُّ أساس لمسيرته الأخلاقية.[3]

ويقتبس هاري فكرةَ «المسيرة الأخلاقية» من إرفينج جوفمان. وقد تصوَّر جوفمان هذه الفكرة لوصف حياة الشخص وفقًا لأحكام الآخرين، وبالأخصِّ كيفية تنقُّل الحياة الموصوفة بين تجرِبة نَيْل احترام الآخرين أو التعرُّض لاحتقارهم. ويأتي العامل المحفز لهذه الأحكام من كيفية استجابة الفرد المحكوم عليه للعديد من الأخطار الموضوعة في طريقه. والمقصود بالخطر هنا لحظة تُولِّد نجاحًا أو إخفاقًا في عيون الآخرين، ويُمكن أن تقع عند مراحلَ متنوعة في الحياة وفي مواقفَ تقليدية مختلفة. فلتتخيَّل طفلةً تخوض امتحانات، والتداعيات التي يُحدثها ذلك على شعورها بقيمةِ ذاتها. فإلى جانب شعور

الإيمان بقدرات الذات أو شعور الشكِّ فيها اللذَين يُصاحبان النجاحَ أو الفشل عند مواجهة خطرٍ ما، نحتاج إلى الوسائل اللازمة لضمان أنَّنا ما زلنا نحظى بأحكام إيجابية.

ويجب أن تصمدَ المسيرة الأخلاقية في أعين الآخرين إذا كان لها أن تحظى بالمصداقية على مرِّ أوقات مختلفة وفي أماكن مختلفة. ونظرًا إلى قيمة السُّمعة الطيبة، فقد تعلَّمنا مجموعةً من المهارات لتساعدنا في التحكم في السمعة كيفما نشاء وإدارة الانطباعات. فعلى سبيل المثال، نستطيع جميعًا تجنُّب اكتشاف كذبنا من خلال مجموعةٍ من المراوغات والمبالغات والمشتتات والتظاهر والتفكير الرغبوي القائم على الرغبات والأمنيات الفردية. وفي ظل سعينا إلى تلقِّي أحكام إيجابية من الآخرين، نتبع طرقًا منحنية ملتوية. صحيحٌ أننا ربما نُكِنُّ تقديرًا بالغًا لُمثُل الحق والخير والجمال، لكننا غالبًا ما سوف نعجز عن الالتزام بها في سعينا إلى اكتساب سُمعة حسنة. ومن ثَمَّ، لدينا طرقٌ لاختبار تلك المصداقية. وامتلاكنا لغة، على وجه الخصوص، من شأنه أن يُمكننا من اغتياب الآخرين، وهي آليةٌ قد تُحسِّن السمعة أو تَهوي بها إلى حدٍّ كبير. ولعل في إلقاء نظرة على الأشكال الأكثر شيوعًا من شبكات التواصل الاجتماعي تذكرة جيدة بنهَمِنا الشديد لإنتاج النميمة واستهلاكها. والنميمة تولِّد نميمة. وقد أدرك العديد من خبراء علم النفس الاجتماعي أنَّ النوع ذا النزعة الاجتماعية الفائقة قد طوَّر غريزة فطرية عميقة جدًّا للمعاملة بالمثل.[4] وهذا لا يقتصر على الشكل التقليدي المتمثل في تبادل السلع المادية، بل يمتدُّ إلى النميمة وتناقل الأقاويل عن الآخرين أيضًا. فعندما نسمع الآخَرين يُفشون معلوماتٍ عن غيرهم، يُشجعنا ذلك على الردِّ بالمثل بإفشاء معلومات من وحيٍ ما نعرفه. وهكذا دواليك ...

غير أنَّ النميمة، على كل أضرارها، يمكن أن تساعد في التحصين من الاستنتاج المُشكِّك بأنَّ الناس يشقُّون طريقهم إلى نَيل حُكم إيجابي بالخداع والزيف. فمن الصعوبة بمكانٍ بناءُ سمعةٍ مُستدامة بهذه الطريقة بمرور الوقت؛ لأنَّ المرء، على حد القول المفترض لأبراهام لنكولن، «لا يستطيع خداعَ كلِّ الناس طَوال الوقت». فهم يتحدث بعضُهم إلى بعضٍ وبذلك يتغلَّبون على سياسة «فرِّق تَسُد». كالصبيِّ الذي خلق حالةً من المعرفة العامة حين صاح قائلًا: «لكنَّ الإمبراطور عارٍ!»

قد تكون النميمة ذميمةً في حد ذاتها، لكنها تخدم غرضًا. فقد اكتشف خبير علم النفس الأخلاقي جوناثان هايت وزملاؤه أنَّ النميمة لها أهميةٌ بالغة للغاية. فقد وجدوا من خلال دراساتهم أنَّ نسبة المخالفات والتجاوزات في أحاديث المرء عن غيره إلى نسبة الإشادة به تبلغ عشرةً إلى واحد، مُقترحين بذلك أنَّ «النميمة تُعَد بمثابة شُرطي ومُعلم.» وعلى حد

قولهم، «عندما يتناقل الناس نميمة عالية الجودة (أي فاضحة شائقة)، يشعرون بأنهم أقوى تأثيرًا، وينشأ لديهم شعورٌ مشترك أفضلُ بالصواب والخطأ، ويشعرون بارتباطٍ أوثق بشركائهم في النميمة». وفي تلك الدراسات نفسِها، اكتشف جوناثان هايت ازدواجيةً في المعايير فيما يتعلق بمدى كراهية الناس أنفسهم لهذه «النمائم»، رغم انتشارها في كلِّ مكان. ومفاد استنتاجه الذي يحمل فكرتَين متناقضتَين أنَّه بالرغم من أن ممارسة النميمة والمعاملة بالمثل قد يؤدِّيان الغرضَ منهما على أكمل وجهٍ من الناحية النظرية؛ لأنَّ كلَّ مَن يمارس النميمة يكون مدفوعًا كذلك بالسعي إلى إدارة السُّمعة، فإنهما سيشهدان بعض التحايُلات والالتواءات لإخلاء الطريق للتحيُّز والنفاق اللذين يخدمان مصلحة المرء الشخصية.

وإذا تقبَّلنا فكرة أننا بحاجةٍ إلى السمعة الطيبة لنحيا حياةً مُزدهرة، نظل بحاجة إلى تحليل ما يُمكن أن يكون مقصودًا بكلمة «طيبة».[5]

طيِّب ومسيطر: العنصران الأهمَّان في السُّمعة الطيبة

إن تقييم سمعة شخصٍ ما يتخلَّله وضعُ توقعات لسلوكه الذي سينتهجه في ظروفٍ معينة. ولكن لأننا مليئون بالتناقضات، فهذه المسألة ليست بسيطة. فإلى جانب السياقات التي قد يتغير فيها سلوكُنا، غالبًا ما نجدُ عند النظر داخل أنفسنا أننا مُطالَبون بالتحكُّم في التوتر والضيق حين تتعارضُ أفكارنا أو سلوكياتنا. فإذا كنت أعرف أنَّ تناول المشروبات الكحولية يمكن أن يُسبب سبعةَ أنواعٍ من السرطان[6] وأواصل شربها رغم ذلك، فإن هذا يخلق تناقضًا معرفيًّا يُهدد سمعتي المأخوذةَ عني بأنني متَّسق مع ذاتي. لذا يتوجَّب عليَّ حلُّ ذلك بتجزئة أفكاري وسلوكي أو تسويغهما مع السعي جِديًّا إلى تجنب المواقف التي يتجلَّى فيها تعارضهما. وقد اكتشف العالم النفسي ليون فستينجر هذه النزعةَ إلى الحديث بأشياءَ وهميةٍ عند مواجهة مثل هذه التناقضات. فقد درَس طائفةً دينيةً تنبَّأتْ بأن فيضانًا سيقضي على كوكب الأرض في الحادي والعشرين من ديسمبر ١٩٥٤. وتخلَّى أكثرُ أفرادها التزامًا عن وظائفهم أو علاقاتهم أو جامعتهم أو باعوا منازلهم لتكريس كلِّ التزامهم للطائفة على أمل أن يُنقذهم صَحنٌ طائر عشيةَ وقوع الكارثة. وبالطبع لم يأتِ أي زائرٍ من الفضاء في الليلة الموعودة، ومن ثَم لم يقع أي فيضان. ظلَّ أفراد الطائفة ساهِرين حتى طلوع الفجر في دهشةٍ غيرَ مُصدقين. غير أنَّ أفراد الطائفة الأشد تعصُّبًا

واجهوا هذا التضارُب بين إيمانهم والدليل الواقعي في ذلك اليوم باستحضار فكرةٍ مفادها أنَّ الفيضان قد أُوقِف بفضل إيمانهم الراسخ.

لكن التناقض المعرفي يبرزُ بوضوحٍ شديد في حالةٍ معينة تُلقي الضوء على عناصر السمعة الطيبة. ويُقدم هذه الرؤية خبيرٌ آخر في علم النفس الاجتماعي، وهو إليوت أرونسون، الذي أبدى تلك الملاحظةَ العميقة عن أنَّ معاناتنا تبلغ أَشُدَّها عند وجود تهديداتٍ لسُمعتنا المتعلقة بالاتساق سواءٌ في «دوافعنا» أو «قدراتنا». فنحن نكون، على حدِّ تعبيره، أكثرَ ميلًا إلى الشعور بالتناقض عندما نشعر بالعجز عن دعم ادِّعائنا عن أنفسنا بأننا «طيبون ومسيطرون».[7]

وهنا يُعلق ستيفن بينكر، مُلخِّصًا الأدبياتِ التي تدور حول التناقض المعرفي، بأنه «دائمًا ما ينشأ من دليلٍ شديد الوضوح على أنك لستَ خيِّرًا وناجحًا بالقدر الذي تريد أن يظنه الناس عنك. والرغبة الشديدة في تقليله هي الرغبة الشديدة في أن تجعل قصتك عن نفسك التي تخدم مصلحتك الذاتية واضحةً وخالية من أي تناقض.»[8] وهذا يترتب عليه احتياج إلى قصة اجتماعية متَّسقة لوصفِ أنفسنا على مرِّ الزمان، غير أنَّ هذه الحاجة تستلزم أن نكون قادرين على تقديم سردٍ مقنع على الجبهتين كلتَيهما. وفي هذا الصدد، رَبط البعض مؤخرًا بين خبيرة علم النفس الاجتماعي سوزان فيسك وبعض زملائها وبين إضفاء طابع تعميمي على هذا التمييز بين الدوافع والقدرة، التي تقارن فيه بينهما على أنهما «الدفء» مقابل «الكفاءة»:

> وفقًا للنظريات والأبحاث الحديثة في مجال الإدراك الاجتماعي، يمثل بُعدُ الدفء السماتِ المتعلقةَ بالنوايا المتصوَّرة، التي تتضمَّن الوُد، والمساعدة، والصدق، والجدارة بالثقة، والأخلاق، في حين يعكس بُعد الكفاءة السمات المرتبطة بالقدرة المتصورة، التي تتضمَّن الذكاء والمهارة والإبداع والفاعلية.[9]

وتشير سوزان هنا إلى أننا إجمالًا، وإن كُنَّا نُفضِّل الدفء على الكفاءة تفضيلًا طفيفًا — فالقصور في البُعد الأول في النهاية يعوق الآخرين، في حين أنَّ القصور في البُعد الثاني يعوق الذاتَ بالأساس — فإنَّ اكتساب أفضل سُمعة منشودة يستلزم تحقيق البُعدَين.

نحن بحاجةٍ، في عصر اقتصاد السُّمعة، إلى تحقيق الدفء والكفاءة، وإلى تحقيق الشعبية والسلطة، وأن نحظى كذلك بالحبِّ والاحترام. وتعتمد ماهيةُ السمعة الرابحة في النهاية على السياق وما هو على المحك وقد نخسره. ففي فيلم «إنقاذ السيد بانكس»

(سيفنج مستر بانكس)، تَلقى الشخصية الرئيسية باميلا «بي إل» ترافرز (التي أَلَّفت فيلم «ماري بوبينز») تنشئةً صعبة في طفولتها، وهذا ما نراه من خلال استرجاع سلسلةٍ من أحداث الماضي. ويتضح لنا على وجه التحديد أنها تحمل مشاعرَ مختلطةً تجاه والدَيها. فهي تعشق والدها لكنها لا تستطيع منع نفسِها من ملاحظة ضعف إدراكه للواقع، وخيالاته التي تسوقه إليها المشروبات الكحولية وعجزه عن الاحتفاظ بأي وظيفة. ولكن عندما تحاول والدتها الانتحارَ نتيجةَ تعرضها لضغوط شديدة، نرى الجانب الآخر من هذه المعادلة بوضوحٍ صارخ. فحين تقول لباميلا: «أعرف أنَّكِ تُحبين والدك أكثرَ ممَّا تُحبينني» وتطلب منها أن تعتنيَ بالأطفال الآخرين، نرى الذعر على وجه ابنتها من فكرةِ تركها لعالم معقَّد دون توجيهٍ من شخصٍ خبير. لقد كانت باميلا ترى والدها طيبًا لكنه ليس مسيطرًا، في حين كانت ترى أمها عكس ذلك.

كذلك يروي المسلسلُ التليفزيوني الناجح «انحراف» (بريكنج باد) العديدَ من القصص الشائقة المتعلقة بهذه المسألة، وثمة قصةٌ رئيسة تُمثل محور المسلسل، تثير هذه النقطة الرئيسة المتعلقة بالسُّمعة. يُركِّز المسلسل على تَحوُّل والتر وايت (الذي يؤدي دورَه براين كرانستون)، من شخص مُهذَّب شديد الاستقامة (إذ كان مُدرسَ كيمياء وربَّ أسرة) إلى واحدٍ من أباطرة عالم المُخدِّرات المهابين ملقَّبٍ بهايزنبرج (على اسم عالم الفيزياء الحاصل على جائزة نوبل)، ومُنتِجٍ لأفضل أنواع الميثامفيتامين في المدينة. لم يكن والتر ليُقْدم على كسر إشارة مرور حمراء أبدًا، بينما هايزنبرج كان مُستعدًّا لقتل أي شخصٍ يرى أنه يمثل تهديدًا دون أن تأخذه به أيُّ رحمة. غير أنَّ التحول يستغرق وقتًا ويواجه تياراتٍ مضادةً معقدةً طوال الوقت. ففي بداية المسلسل، شُخِّص والتر بسرطان الرئة المميت، وكان هذا التشخيصُ هو الدافعَ وراء تحوله. فقد كان «انحرافه» هو الحلَّ الوحيد الذي خطر بباله لدعم أُسرته ماليًّا بعد وفاته (بالإضافة إلى دفع تكاليف العلاج الذي قد يُطيل حياته)، وذلك باستخدام خبرته في الكيمياء. ولكن بالرغم من هذا السرد العام الأساسي الذي لا يتطرق إلى تفاصيل، يستطيع المشاهدُ أن يرى أنَّ والتر كانت لديه دوافعُ أخرى مؤثرة مرتبطة ارتباطًا خاصًّا بهذا الفصل.

لم يكن والتر مدرسَ كيمياء عاديًّا. بل كان عالمًا موهوبًا جدًّا شارك في تأسيس شركة «جراي ماتر تكنولوجيز» مع صديقه إليوت شوارتز.[10] ثم وقع خلاف بينه وبين شوارتز بسبب جريتشن، التي كانت حبيبةَ والتر آنذاك، وتزوَّجَت شوارتز بعد ذلك. ودَفع هذا الخلافُ والتر إلى بيع حصته في الشركة مقابل ٥٠٠٠ دولار، ثم شاهدها وهي تزدهر

لتصبح مؤسسةً يُقدَّر رأسُ مالها بمليارات الدولارات. وهذا هو أخطر نوع من المقارنة الاجتماعية يُمكن أن يُعانيَه والتر. فها هو صديقه وحبيبته السابقة يعيشان الآن حياة زوجية سعيدة ويدعوانه إلى حفلاتٍ فخمة في قصرهما ويُحاولان معاملتَه بلُطف. حتى إنهما يعرضان عليه التكفُّل بسداد فواتيره الطبية الباهظة عندما يعلمان بتشخيص إصابته.

لم يرفض والتر العرض فحَسْب (متظاهرًا أمام زوجته بأنه قَبِله)، بل بدأ يكشف عن علامات سنوات المرارة والإهانة والغضب التي تَمكَّن حتى ذلك الوقت من كبْتِها داخله. ومجموعة الدوافع هذه التي سأناقشها تُقدِّم أفضلَ تفسيرٍ للكيفية التي قَدَر بها على تحقيق هذا التحول المستدام. فمهما كان المنحدَرُ الذي يسير عليه زلقًا (إذ ترتفع مستويات الخطر والعنف بالتوازي مع ارتفاع عدد الجثث)، لا يتعثر والتر قَط. ويُظهِر المسلسلُ بأسلوبٍ رائعٍ الصراعَ الذي يُكابده حتمًا، وملائكته الأفضل وهي تُمزَّق بالذنب والذعر، وشياطينه وهي تجعله يصبُّ كل تركيزه بلا رحمةٍ على أن يفوق أعداءه الكثيرين حيلةً ودهاءً، وفخورًا بقدرته على ذلك.

وهذه الملائكة والشياطين هي ما يتوجَّب علينا التعاملُ معها في أغلب الأحيان ونحن نُحاول إدارة سمعتنا. فهي تُمثِّل محورَي السُّمعة الطيبة اللذين غالبًا ما يبدُوان متداخلَين، لكنهما في الواقع مختلفان من الناحية المفاهيمية. وبذلك يُمكن القول إنَّ والتر كان طيبًا لكنَّ هايزنبرج كان مُسيطرًا.

لماذا نحتاج إلى هاتين السِّمتَين كلتيهما؟ وكيف تتعارض كِلتاهما مع الأخرى؟ ثمة نقطةُ انطلاق جيدة لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال؛ التفكير فيما يَعنيه الوثوقُ بشخصٍ ما. بعبارة مبسَّطة، حين تقول إنك تثق في شخصٍ ما، من الطبيعي أن يكون ذلك تقييمًا لدوافعه أو قِيَمه أو أخلاقه. فأنت تثقُ في أنه لن يخذلك؛ لأنك تثقُ في أن نواياه الصادقة ستضمن عدم تفضيل أي دوافع أخرى تخدم مصلحته الذاتية على فعل الصواب. ومن الواضح أن هذا الجانب من الثقة مهمٌّ أهميةً قُصوى لنجاح الحيوانات ذات النزعة الاجتماعية الفائقة، أي نحن، في حياتها. لكنَّ ما يغيب عن أذهاننا في كثيرٍ من الأحيان أنَّ «الكفاءة» مهمة لنيل الثقة بقدر أهمية الدوافع. فرغم كل شيء، يجب أن يكون الجسر قويًّا بما يكفي ليحملَك. أي إنَّ قدرتك على الوثوق بي تعتمد على تصوراتك عن «أخلاقياتي» و«قدرتي» على الوفاء بوعودي.

هذا لا يعني أنَّ أيًّا من هذين المفهومين بسيطٌ أو سهل التحديد. ولكن من حيث المضمون، إذا كنتُ لا آتمنُك على أن تأخذ أموالي إلى البنك، فذلك لأنني أخشى أنك قد تأخذها لنفسك (وهذا يعني أنك لستَ طيبًا) أو أن تضيع منك (وهذا يعني أنك لستَ مسيطرًا). وهذا مرتبطٌ من بعض الجوانب بمناقشتنا التي عُرِضَت سلفًا عن الشعور بالعار والذنب في الفصل السابق. فيُمكننا أن نلوم شخصًا ما على خطأٍ أخلاقي بطريقةٍ مختلفة عن لومِنا إيَّاه على خطأ مادي؛ لأنَّ لدَيه سيطرةً أكبر على الأول، ومن ثَمَّ يُمكن أن يكون حسابه أعسر. ولذا نعاني بطُرقٍ مختلفة عندما نفشل في تحقيق هذه الأشكال من الأحكام الإيجابية. فإذا عجزتُ عن الظهور طيبًا، فقد يؤدي ذلك إلى الشعور بالذنب. فهذا يعني أنني ارتكبتُ تجاوزًا أخلاقيًّا بطريقةٍ ما. أمَّا إذا فشلتُ في أن أكون مسيطرًا، وكفئًا، وماهرًا، فمن المرجَّح أن أشعر بالعار، وربما أُحسُّ بالاشمئزاز من سلوكي الأخرق أو ضعفي.

وهذا ينطبق على والتر، الذي شعر بعارٍ شديد؛ لأنه كان الرجلَ الطيب الذي فُضِّل رجلٌ آخرُ عليه، بينما ظلَّ هايزنبرج يُكابد الشعور بالذنب نتيجةً لتجاوزاته الشائنة العنيفة. والحقيقة المحزنة أننا أشدُّ اضطرارًا ممَّا نريد إلى اختيار سمةٍ واحدة فقط من الاثنتين؛ إذ يُوجَد عددٌ مبالَغ فيه من الحالات لأشخاصٍ ذَوي دوافع حسَنة لكنهم يفتقرون إلى الكفاءة، والعكس. أي إنك من الصعب أن تكون طيبًا وكفئًا؛ أن تكون طيب القلب وجذابًا. وبذلك فإنَّ الحاجة إلى الجمع بين المكانة والنفوذ والمال والجنس وتقدير الذات، وما إلى ذلك، تُفسِد الجانبَ الأفضل منَّا وتبدأ في تحويل والتر وايت الكامن داخلنا إلى هايزنبرج في أي لحظة. وهكذا يُقيِّم بعضُنا بعضًا بِناءً على احتمالية نشوء تأثير لهذه الدوافع المختلطة لدينا.

ما الذي قد تشكُّ فيه إذا كنت لا تثق في حُسن دوافعي؟ يُمكننا أن نضع الإجابة ضِمن نطاقٍ يتراوح من عدم الاهتمام، مرورًا بالطمع مثلًا، وصولًا إلى النية الخبيثة والرغبة في إلحاق الأذى بي. فحتى إذا كان كلُّ ما تريده منِّي أن أعتنيَ بقِطِّك في عطلة نهاية الأسبوع وحسب، تحتاج إلى تقييم دوافعي بهذا الشكل. وإذا لم تكن واثقًا في دوافعي التي جعلَتني أوافق على طلبك، قد تظنني:

(١) كَسولًا: أي تظن أنني لن أتكبَّد عناءَ إطعامه.
(٢) طمَّاعًا: أي تظن أنني قد أعرِضه للبيع على موقع «إيباي».
(٣) قاسيًا: أي تظن أنني قد أوذيه.

ثمة صورٌ عديدة للغاية لعدم توافق دوافعك مع دوافعي. بل إننا كلما دقَّقنا في الأمر عن كثب، صار عدم وجود أي توافق على الإطلاق بين رغباتك ورغباتي أمرًا شبه مؤكد. فربما يكون لديَّ دافعٌ إلى الاعتناء بقطك؛ لأنني شخصٌ متطفل لديَّ فضول لرؤية منزلك، أو ربما أستخدم العُذر للحصول على مِفتاح بيتك للسطو عليه، أو لدعوة أصدقائي إلى حفلٍ فيه. وقد يتسلل إلى نفسي شكٌّ في أنك لستَ مثقفًا راقيَ الفكر بالقدر الذي تريد الظهور به، وعندما أجد سلسلة «ميلز آند بوون» الموجودة لديك، يمكن أن يتأكَّد ذلك الشك، وبذلك أشعر برهبةٍ أقلَّ حين نلتقي في المرة التالية. وربما لا أكون حتى على دراية تامة بماهية دوافعي التي تجعلني غيرَ جدير بثقة الآخرين. فقُدرتنا على خداع أنفسنا تجعلنا أكثرَ قابليةً للتصديق من قِبَل الآخرين؛ لأننا أقنعنا أنفسَنا بحُسن نوايانا في الأساس. وبذلك فما أفعله في نهاية المطاف حالما أصبح في منزلك قد يكون مختلفًا تمامًا عن الأسباب التي دفعَتني إلى الموافقة على المساعدة. وصحيحٌ أنَّ النزعات الغريزية العابرة التي يمكن أن تُغير دوافعنا تختلف في حدَّتها مع اختلاف الظروف والمواقف، لكنَّها كلها تتَّحد مكوِّنةً أسبابًا قد تجعلك لا تثق بي فيما يتعلق بهذا البعد.

فحين تثق بي، فكأنك تُخاطر بتصديق أن دَوافعك متفقة مع دوافعي بما يكفي، رغم عدم وجود ضمانات على ذلك. ولكن ما الذي يُساعدك على أن تقفز هذه القفزة؟ كيف أنقل إليك مصداقيتي؟

ونظرًا إلى أنني لا أستطيع أن أخبرك إلَّا بما تريد سَماعه، فإن قدرتك على الوثوق بي تعتمد على أشياءَ لديَّ سيطرةٌ أقلُّ عليها. فالنميمة وتناقلُ الأقاويل، كما رأينا، مصدرٌ جيدٌ للمعلومات لا أستطيع التحكمَ فيه بسهولة. والشيء نفسُه يسري على الإشارات الجسدية التي نُبيِّن بها أننا نَعني ما نقوله. ومن هذه الإشارات ثبات العينين واليدين، والابتسامة البسيطة، وإبداء القدر المناسب من الانفعالات الشعورية؛ فإذا بالَغْنا في ذلك، فسنبدو غيرَ مُستقرين، وإذا كانت أقلَّ ممَّا ينبغي، سنبدو باردين. فالكثيرون يرَون أنَّ الانفعالات الشعورية تطوَّرَت وصارت ضماناتٍ على صدقنا، وهو ما يُعزى تحديدًا إلى صعوبة التحكم فيها.

علاوةً على ذلك، إذا أخبرتك بأشياءَ تُقلِّل من كفاءتي بطريقةٍ آمنة قد تُساعدك على الوثوق بدوافعي في المقابل، يمكنني أن أبدوَ أطيَبَ بالتنازل عن بعض السيطرة. فإذا اعترفتُ مثلًا بأنني لا أستطيع الاستيقاظ مبكرًا وعرَّضتُ نفسي بذلك لخطرِ عدم حصولي على الوظيفة، فإن ذلك، وللمفارقة، ربما يُعزز فرصتي في الحصول عليها؛ لأنَّ ما تحتاجه

حينئذٍ أن يكون لديك أسبابٌ تجعلك تُصدق ما أقول. ففي بعض الأحيان يمكنني نيلُ الثقة من خلال الاستعداد لتشويه جوانبَ أقلَّ أهميةً من نفسي. لذا فعندما نُظهر أننا طيبون، غالبًا ما يحمل ذلك بين طياته كشفًا عن أشياءَ لا نستطيع السيطرة عليها بالقدر الكافي. كم مرةً نسمع أناسًا يعترفون بأنهم «مُريعون في هذا» أو «ميئوسٌ منهم في ذلك». فانتقاد الذات بهذا التواضع يعمل على تعزيز ظهوري بمظهر الشخص «الطيب» بعدم إبداء الكثير من الاهتمام بالسيطرة.

وبالطبع إذا بالغتُ في هذا التشويه الذاتي لأُظهر أنني لا أخفي شيئًا وأنَّ دوافعي بريئة ونقية، يمكن أن ينتهيَ بي المطاف فاقدًا السِّمةَ الرئيسة الأخرى التي تجعل المرءَ جديرًا بالثقة، وهي قُدرتي على أداء الوظيفة؛ أي كفاءتي. ففي رواية «تغيير الأماكن» التي كتبها ديفيد لودج، يلعب مجموعةٌ من الأكاديميين «لعبة إذلال» يُحرزون فيها نقاطًا باعترافهم بأنهم لم يقرَءوا أعمالًا أدبية شهيرة. ويفوز محاضرٌ شابٌّ عند اعترافه بأنه لم يقرأ مسرحية «هاملت» قَط. لكنَّ صِدقه الذي يُجدد دافعيته وتحفيزه، وإن كان يُظهر حُسن نواياه، يكشف عن فجوةٍ أوسعَ مما ينبغي في مهاراته. كانت هذه زلةً في محادثة لم يستطع تداركها، وانتهى به المطاف فاقدًا وظيفته بسبب ذلك.

وهذا ينقلنا إلى الجانب الآخر من الجدارة بالثقة. لا يكفي أن يراك الآخرون ذا دوافعَ صادقة. فالكفاءة أيضًا لها أهميةٌ بالغة، وفي العديد من السياقات تكون أهمَّ بكثير من الدفء أو الطيبة. تصفُ ابنتي إيلي مدرسًا للعلوم كان يُدرِّس لها في الماضي بأنه كان محبوبًا جدًّا لكنه كان عاجزًا عن إحكام سيطرته على الفصل. وتقول إنَّ الأطفال الآخرين كلَّهم كانوا يعرفون هذا أيضًا، في إشارةٍ منها إلى أنَّ القدرة على السيطرة أهمُّ من أن تكون طيبًا إذا كان للمُعلم أن يُحترَم. وإذا كنت تستعدُّ للخضوع لعملية جراحية كبيرة، فهل تُفضل الجرَّاح الذي له أسلوبٌ رائع في معاملته لك وأنت على سرير الجراحة لكنَّ عدد عملياته الناجحة أقل، أم الجراح النرجسي المصاب بشيءٍ من عُقدة الإله، لكنه مشهور ببراعته الاستثنائية؟ يُمكن الإجابة عن ذلك بتعليق مونتين الذي قال فيه:

> لا تُهمني ديانةُ طبيبي أو المحامي الذي أوكِّله … فقلَّما سألتُ خادمًا عمَّا إذا كان عفيفًا أم لا؛ بل أحاول معرفةَ ما إذا كان مجتهدًا دَءوبًا أم لا. ولا أخشى سائقَ البغال المقامر بقدرِ ما أخشى سائق البغال الضعيف، أو الحلاق الفاسق بقدر ما أخشى الحلاق الجاهل. وعند اختيار رفيقٍ يُشاركني الطعام، أختارُ الظُّرف وخفَّة الظل لا الحكمة، وعند اختيار امرأةٍ تُشاركني الفراش، أفضِّل

> الجمال على الصلاح، وعند اختيار شخصٍ يشاركني الحديث، أختار الكفاءة، وحتى وإن كانت بدون استقامة.[11]

لِنعُد الآن إلى مطلبك بأن أعتنيَ بقطِّك. إذا بالغتُ في تفاخري بعدم قدرتي على الاستيقاظ في الصباح، فقد أفقد المهمة في الواقع مع أنني أوضحتُ لك أنني أمينٌ ولديَّ الحافز الكافي. فإذا كنتَ ستمنحني ثقتك، فلن تحتاج مني أن أكون راغبًا في الوفاء بالمهمة فحسب، بل أن أكون قادرًا على ذلك أيضًا. فالجسر يجب أن يستطيع تحمُّل ثِقل كلِّ تلك الحركة المرورية. وتُوجَد صورٌ عديدة جدًّا يُمكن أن أفشل بها في تلبية متطلبات هذا البُعد وأفقد الحق في الاعتناء بقطك. فربما تظنني:

(١) غبيًّا؛ أي أغبى من أستطيع اتباع تعليماتك.
(٢) غير كفء؛ أي أخرق من أن أستطيع فتح عُلبة طعام القطط.
(٣) مشتَّت الانتباه؛ أي أذهب لأطعم القط في اليوم الخطأ.

كيف تنقل إلى شخصٍ ما أنك ماهر؟ إن العلامات التي تُبيِّن مكانةَ المرء أو الآليات التي يُمنَح بها سُمعته بمنزلة أدواتٍ بديلة ثابتة نستخدمها للتعبير عن مستويات المهارة أو الخبرة ونستطيع الاعتمادَ عليها إلى حدٍّ ما. فالمؤهلات مفيدةٌ للغاية في المواقف والمواقع الرسمية؛ لذا نهتمُّ بسيرتنا الذاتية. وفي بعض الأحيان، يُلبَّى الغرض عن طريق الاعتبار الذي يناله المرء بفضل ارتباطه بشيءٍ أو شخص آخر. فإذا دفعتَ ١٢٠ ألف دولار للالتحاق بكلية وارتون لإدارة الأعمال، في حين أنك تستطيع مشاهدةَ محاضراتهم مجانًا، فأنت بذلك تبحث عن بِضعة أشياء أخرى أكثرَ من مجرد التعليم. وأحد هذه الأشياء هو الفائدة التي ستعود على سُمعتك من الارتباط بمؤسسة مرموقة.

وفي الأبراج الأكاديمية العاجية، غالبًا ما يندب الأكاديميون ويشتكون من الحاجة إلى الهيبة. فالتشديد المثالي على أنَّ الحقيقة ستظهر وأنَّ الناس سينالون الثقة والاعتبار على أساس الجدارة وحدَها يُدحَض على صخرة الواقع. فالأكاديميون يحتاجون إلى إثبات أوراق اعتمادهم إذا أرادوا أن يُسمَعوا أصلًا. ولا يمكنهم سوى الاعتمادِ على المُرشِّحات والأدوات البديلة التي تُعبر عن مهارتهم وخبرتهم. فالمؤهل الأكاديمي الذي يَعقب أسماءهم، ونَيل دعم إحدى المؤسسات ودور النشر والمجلات المرموقة، كلها وسائل استدلالية يحتاجون إليها، وبدونها سيضيع كل ما يدَّعونه عن أنفسهم وسط ضجيج صاخبٍ من الأصوات غير المتمايزة. وكما رأينا في حالة الأكاديمي التعيس الذي لم يقرأ «هاملت»، يحتاج

الأكاديميون إلى الحفاظ على طابَعٍ من الكفاءة والخبرة في أسلوبهم وطريقتهم وفيما يُعبرون عنه ويخفونه إذا كان لهم أن يُؤخَذوا على محمل الجِد.

وكما ينطبق ذلك في الأوساط الأكاديمية، ينطبق أيضًا في الحياة اليومية. فنحن نبحث باستمرارٍ عن إشاراتٍ تُبيِّن أنَّ هذا الشخص أو ذاك يتَّسم بالكفاءة والمهارة. لكننا لا نستطيع التيقُّن من ذلك؛ ولذا يجب تشغيل مقياس الاجتماعية لدى كل شخص، وليس بالضرورة أن يكون ذلك بدافعٍ من التشكيك في دوافع الآخرين. ففي بعض الظروف والمواقف، يكون اكتساب سُمعة بالكفاءة بمنزلةِ حقِّك في أن تُسمَع.

ولإعادة العلاقة المتناقضة بين التحلِّي بالطيبة وإحكام السيطرة إلى نقطة البداية مجددًا، غالبًا ما يُمكننا الحدُّ من الجانب الأول لتعزيز الجانب الثاني. وإحدى الطرق التي قد أُعزِّز بها سمعتي بأنني كفءٌ أن أُقلِّل من طيبتي؛ ففي النهاية، تستند فكرةُ القدرة على اتخاذ قرارات «صعبة» في مُجملها إلى مدى قُدرتك على السيطرة على قلبك الرقيق. ويُجسِّد شيلي هذا الاختيارَ في وصفه «أوزيمانديياس» بأنَّ لديه «ازدراء يتَّسم بسيطرة باردة». بعبارةٍ أكثر واقعيةً وبساطة، عندما نقول إنَّ شخصًا ما «سيِّئ السلوك لكنه طيب» أو «أنت شنيع لكنني معجَب بك»، نُظهر بذلك أنَّ السُّمعة المفقودة في جانبٍ يُمكن تعويضها في الجانب الآخر. فمن الممكن أن نستبدل بعض السِّمات الرائعة الأخرى كالجاذبية أو خفة الظل بشكوكنا في الدوافع الأخلاقية، وفي أحيانٍ كثيرة جدًّا، يحتاج الشخص الطيب إلى العمل الجاد الدَّءوب لتجنُّب تفضيلِ الآخرين عليه، كما في حالة والتر وايت.

كذلك ننال سُمعةً بأننا أكْفاء، دون استحقاقٍ في أغلب الأحيان، بفضل المكانة ودلالات النجاح الأخرى، مثل المال أو النفوذ أو الذكاء أو الجمال أو خفة الظل، خاصةً إذا رأى الآخرون أنك لا تبذل جهدًا كبيرًا لترك انطباعٍ جيد. فالحكم على شخصٍ ما بالتفوق في الجانب غير المعنوي يُمكن أن يستحضر شعورًا بالإعجاب،[12] لا سيما إذا بدا كما لو أنَّ السِّمة المثيرة للإعجاب لم تتطلب أيَّ جهد. ولذا لا عَجَب في أن يُخفيَ الأشخاصُ في كثير من الأحيان الجهدَ الذي بذلوه.

نحن نصطدم بحقيقة أنَّ المبالغة في إظهار سعينا وراء تحسينِ سُمعةٍ ما، سواءٌ بالطيبة أو السيطرة، ستنقلب علينا بنتيجة عكسية مدمِّرة. فالجمهور يُشاهد ويستطيع اكتشافَ الزيف (ما زال الحديث عن الجراحات التجميلية مذبذبًا ما بين كونه محظورًا وكونه عاديًّا لا حرج فيه)؛ لأنَّ الكل يعلم أنهم يريدون التأثيرَ على الآخرين بهذه الطريقة.

غير أننا لا نستطيع النجاحَ بسهولة هكذا في سعينا إلى الحصول على آراءَ إيجابية بمجرد التمنِّي. وهنا تحضرني قصة (ربما تكون ملفَّقة وليس لها أساس) عن مُحاضِرةٍ كانت تُدرِّس درسًا في علم النفس عن التعزيز الإيجابي. فبينما انتقلتْ من الحديث عن كيفية تدريب كلب «بافلوف» على ترقُّب الطعام على سماع صوت الجرس، إلى ما حدث عندما دُرِّب الحمَام في صندوق «سكنر» على النقر بمِنقاره للحصول على حُبيبات الطعام، لم تُلاحظ ما كان يجري في قاعة المحاضرات. فقد كانت المُحاضِرة في أغلب الوقت تمشي عبر مقدمة قاعة المحاضرات يمينًا ويسارًا وهي تتحدث؛ ما أعطى الطلابَ فكرة. فقد قرَّروا فيما بينهم أن يَبْدوا غيرَ مُهتمين ويتَّكئوا بظهورهم على مَساند مقاعدهم ويتهامَسوا ويتوقفوا عن تدوين الملاحظات، وما إلى ذلك، كلما سارت إلى يمين القاعة. وكلما سارت إلى يسار القاعة كانوا يميلون إلى الأمام ويواصلون تدوين الملاحظات، ويتصنَّعون ابتساماتٍ تدلُّ على التجاوب، ويمنحونها التعزيز الإيجابي بطريقةٍ ما. ورُويدًا، بدأت تُقلل من مراتِ سيرها إلى يمين القاعة، إلى أن صارت في النهاية تُلقي المحاضرة كلَّها من الرُّكن الأيسر. القصة مضحكة ومحزنة في الوقت ذاتِه. فالمُحاضِرة لم تصبح ضحيةً لموضوع محاضرتها دون وعيٍ منها فحسب، بل كشفَت كذلك دون قصدٍ عن رغبتها الشديدة في ترك انطباع جيد لدى الجمهور الذي تُخاطبه.

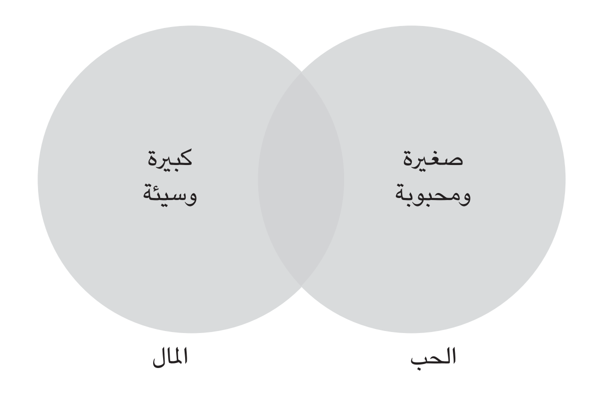
وهكذا تُرجح بعضُ السياقات دوافعَ المرء وأخلاقَه، فيما تُرجح سياقاتٌ أخرى كفاءته ومهارته، وبين هذه السياقات وتلك، تُكتسَب السمعة الأغلى من التغلب على التوترات المتأصلة بين الاثنين.

محاولة الجمع بين الاثنين

أعملُ في دار نشرٍ أكاديمية، وعندما نتحدث عن السمعة التي نريدها لمؤسستنا، نستخدم مخطَّط «فِن» شبيهًا بعض الشيء بالشكل ٢-١.[13]

يُظهِر هذا المخطط التصويريُّ المُعبر عن الواقع الحقيقي شركاتٍ متعددةً موضوعةً في كلٍّ من هاتين الدائرتين، وبينها سِماتٌ مختلفة وَفْق تصوُّر المؤلفين. ففي الدائرة اليُمنى، لدينا شركاتٌ تُعتبر متسقةً مع قِيَم المؤلفين، وصغيرةً بما يكفي لتمنحَهم عنايةً شخصية، ومُستقلة في أغلب الأحيان، ومن المحتمَل أن تتَّسم باستمرارية الموظفين والدافع، وهي استمرارية يُمكن للمؤلفين الاعتمادُ عليها بمرور الزمن. ولكن مع الأسف، لا يُنظر

إليها دائمًا على أنها الأنجح. وعلى الجانب الآخر، تُعتبر الشركات الواقعة في الدائرة اليسرى ناجحةً حقًّا، إذ تضمُّ فِرقًا كبيرة مُتخصِّصة في المبيعات ولدَيها أحدثُ الوسائل التكنولوجية، لكنها ليست متسقةً بالضرورة مع قيم المؤلفين كأفرادٍ من المرجح أنهم يشعرون بأنهم مجردُ تروس في آلة كبيرة. وبالطبع يريد المؤلفون الجمع بين الشيئين. فهم يريدون القِيَم والتوافق والعلاقات الطويلة الأجل، ويريدون كذلك آلةً فعالة تستطيع أن تنقل أفكارهم إلى أكبر قاعدةٍ ممكنة من القراء، إلى جانب المبيعات وعوائد المِلْكية الفكرية. باختصار، يريدون أن تكون دارُ النشر التي يعملون لديها طيبةً ومُسيطرة في آنٍ واحد. غير أنَّ هذا الوسط السعيد الذي يتَّسم بالاعتدال على غرار قصة «جولديلوكس» أقربُ إلى أن يكون مجرد طموح من أن يكون واقعًا حقيقيًّا في أي شركة. فالشركات، في الواقع، تنتقل، من وقتٍ إلى آخر، من دائرة إلى الأخرى، ونادرًا ما تبقى في الوسط ببساطة؛ لأنَّ التوترات تنشأ باستمرار، بسبب تعارض الأولويات. وما ينطبق على سُمعة المنظمات ينطبق على الأفراد أيضًا.



شكل ٢-١: مخطط فِن «للمال والحب».

إن جزءًا منا يقبع في الدائرة اليمنى مع والتر وايت، فيما يوجد جزءٌ آخر في الدائرة اليُسرى مع هايزنبرج. ويختلف الناس في ميولهم إلى الاتجاه نحوَ هذه الناحية أو تلك. لكنَّ الخُلاصة أنَّ أفضل سمعة ممكنة، سواءٌ للمنظمات أو الأشخاص، تتحقَّق بالجمع بين الدائرتين.

المشاركة	التوجيه
الإصغاء والتشجيع والتيسير للأشخاص ذوي الكفاءة العالية الالتزام المتقلب	الشرح والإقناع والتشاور للأشخاص ذوي الكفاءة المتوسطة الالتزام المتوسط
التفويض	**الاطلاع**
منح حرية القرار للأشخاص ذوي الكفاءة العالية والالتزام العالي	التنظيم، وإخبار الموظف بما ينبغي أن يفعله وكيفية فعله للأشخاص ذوي الكفاءة المنخفضة والالتزام العالي

شكل ٢-٢: مصفوفة «المشاركة والتوجيه والتفويض والاطلاع» (مأخوذة بتصرُّف من مصفوفة القيادة الموقفية).

وهذا الاختلاف يَسري على عدةِ مستويات. ففي بيئة عمل أخرى، كتلك التي تتضمن مُديرًا ومرءوسين، يمكننا أن نرى هذه الموضوعات تظهر مجددًا. وتركز المؤلفات المتعلقة بمسألة «القيادة الموقفية» على وجود اختلاف بين التصورات القائمة عن التزام الأشخاص (أي مدى دافعيتهم وما إلى ذلك) وكفاءتهم (أي مهارتهم). وتُوضِّح المصفوفة الواردة أعلاه مدى الحاجة إلى اتباع طُرق تعاملٍ مختلفة على حسب النطاق الذي يقع فيه الجانب محلُّ الاهتمام.

هنا يظهر فيها الاختلاف مجددًا، وعندما يكون لديك شخصٌ ما يستطيع الجمعَ بين الجانبين، أي يكون ذا كفاءة عالية والتزام عالٍ، فعندئذٍ تستطيع، بصفتك مديرَه، أن تثق فيه ثقةً تامة دون تردُّد من خلال تفويض مهامَّ إليه. أمَّا أي شخصٍ آخر لا يرقى إلى هذا المستوى في أيِّهما، فيحتاج إلى نهجٍ مختلف.

الدفء

الفخر مثال: طالب السلوك: تيسيري	الشفقة مثال: مُسن، معاق السلوك: إيجابي
الحسد مثال: ثري، محترف السلوك: مؤذٍ	الاشمئزاز مثال: مُشرد، مُدمن مخدرات السلوك: سلبي

الكفاءة

شكل ٢-٣: مخطط الدفء والكفاءة (منقول بتصرف من المخطط الأصلي).

ترسم سوزان فيسك في الشكل ٢-٣ مخططًا مفيدًا جدًّا يوضح العلاقة بين بُعدَي الدفء والكفاءة اللذين أشرتُ إليهما، من خلال وصف الكيفية التي يُحكَم بها على المجموعات المختلفة، وماهية المشاعر الممزوجة بالأحكام التي يثيرها أفراد هذه المجموعات نتيجة لارتفاع أو انخفاض مستوى أدائهم في أيٍّ من البُعدَين من منظور الآخرين.

بإيجاز، إذا كان الآخرون يرَونك دافئًا ولكن ليس كفئًا، فستُثير شعورًا بالشفقة لدى أولئك الذين قد يكون عندهم الدافعيةُ والحافز لمساعدتك، وإن كان بطريقة تتَّسم بشيء من السُّلطوية والتفضُّل. أمَّا إذا رآك الآخرون كفئًا ولكن ليس دافئًا، فستثير الحسد والاستياء وقد تدفع الآخرين إلى تبنِّي موقفٍ أشدَّ عدائيةً تجاهك. أما إذا رأوا أنك لستَ دافئًا ولا كفئًا، فستثير أسوأ استجابة، وهي الاشمئزاز أو الازدراء وما يتبع ذلك من إحساسٍ بالنَّبذ؛ وإذا كنتَ تحظى بكليهما (المربع العلوي الأيمن)، فهذا يعني أن لديك أفضلَ سُمعة، وستثير الإعجاب والفخر.

وفي التلفزيون والأفلام والثقافة الشعبية نرى توتُّرًا في العلاقة بين هاتين الركيزتين المتلازِمَتين اللتين تقوم عليهما السُّمعة الطيبة. لقد كان الاختيار الذي اختاره والتر وايت أن يتخلى عن الطيبة مقابل حيازة السيطرة. وعبَّر المؤلف عن هذا الاختيار بعباراتٍ مألوفة من العبارات التي تظهر على الشاشات في مثل هذه المواقف، على غرار «لن أعود ذلك

الرجلَ الطيب بعد اليوم» أو «لن أعجبك حين أغضب»، وهذا على سبيل المثال ما كان ديفيد بانر يقوله عندما يتحول إلى شخصية «هالك الخارق» ويصبح شريرًا ويتحول جسدُه إلى اللون الأخضر. بالمثل، تتضمَّن الأفلام والمسلسلات أمثلةً لا حصر لها لأشخاصٍ يسلكون الاتجاهَ الآخر؛ أي يتحولون إلى الخير والفضيلة، حيث تُروِّض الجميلةُ الوحشَ ترويضًا نمطيًّا متوقعًا. ففي فيلم «امرأة جميلة» (بريتي ومَن)، يتخلى ريتشارد جير عن سلوك رجل الأعمال الساعي إلى السيطرة على الشركات، بفضل حبِّ «امرأة جميلة» (جوليا روبرتس)، ويخلع حذاءه وجوربه ليشعر بالعُشب تحت قدميه قبل أن يوافق على العزوف عن الشر، والتخلي عن سُمعته المأخوذة عنه بأنه شخص بارد عديم الرحمة وناجح على حساب أناسٍ طيبين.

بالطبع نرى في هذه التحولات السينمائية والأدبية مُبالغةً في تبسيط الانتقال من «الطيبة» إلى «السيطرة» أو العكس. وإذا كانت القصص تعرض أمثلة مثالية لتحول الطيبين إلى أشرار أو العكس، فإنها كذلك تُتيح الهروبَ من دوامة التعاملات البشرية الأشدِّ تعقيدًا. والفن الأفضل يُصبح أشبهَ بالحياة الواقعية عندما يُمثِّل الدوافع المختلطة والتنازلات والألم الذي لا ينتهي والظلم كما ينبغي.

من الواضح أنَّ مسلسل «انحراف» (بريكنج باد) أقلُّ مبالغةً بكثير من فيلمَي «امرأة جميلة» (بريتي ومَن) و«هالك الخارق» (ذا إنكريدبل هالك) في تبسيط الواقع، ويطمح إلى تجسيد تغييرٍ أكثرَ تعقيدًا وواقعية في بؤرة التركيز. صحيحٌ أنَّ المشاهدين سيحكمون على والتر قبل تحوله إلى هايزنبرج بأنه رجلٌ طيب، لكنهم كذلك سيحكمون عليه بالعجز والفشل. وقد تبنى والتر هذا الحكم أيضًا إلى أن صار جزءًا مدمجًا في شخصيته، وحول الفشل إلى شعورٍ بالعار والغضب. وهذه ظروف مواتية صنعَت مزيجًا مع تشخيص إصابته بالسرطان، ولولاها ما كان هذا التشخيص وحده سيدفعه إلى حياة الجريمة، أو على الأقل ما كان سيجعله مجرمًا مدةً طويلة. ثم بدأ والتر الجديد، الذي سُمي هايزنبرج، في أثناء دفاعه عن نفسه طوال الوقت بالتشديد على أنه يفعل ذلك من أجل عائلته (ومن المؤكد أنَّ هذا هو ما شعر به دون وعي في البداية)، يستمتع بالحياة وهو في أوج قوته ونفوذه. فالإثارة البدائية التي كان يشعر بها عند الهروب من لقاء خطر (بعنف في أغلب الأحيان)، والفخر الذي يشعر به لكونه أفضلَ «طباخ» في أي مكان (إذ إنَّ الميثامفيتامين البِلَّوري الأزرق الذي يُعد بمنزلة علامة تِجارية مُسجَّلة باسمه يتَّسم بنقاءٍ شبه تام)، كلها عوامل تشير إلى أنه وجد مصدرًا جديدًا للإشباع العميق. وحتى لو كان يعلم أن

الناس يخشونه، فقد كان في هذا على الأقل مصدرَ احترام كبيرًا. وبذلك خفَّت وطأة ألم الإهانات السابقة التي تعرَّض لها.

قد يبدو هنا كأنَّ انحرافه كان تحررًا من قيود الأحكام التقليدية، لكنَّ كل ما في الأمر أنَّ والتر يُبدِّل جمهورَه ويُغيِّر المعاييرَ التي يُحبِّذ الحُكم عليه وفْقَها. سأستفيض في استعراض محاولة التحرر من الجمهور المحكوم عليها بالفشل بمزيدٍ من التفصيل في الفصل الرابع. فالسبب الوحيد الذي يجعل التغلبَ على الشرطة بدَهائه وتصنيع أفضل أنواع الميثامفيتامين يُغذيان إحساسه بالتفوق والسيطرة هو وجود جمهور مؤثِّر يُصدر عليه هذا الحكم، حتى وإن عبَّروا عنه من خلال الرهبة والخوف بدلًا من الحب أو الإعجاب. لقد مرَّ والتر في رحلته بمراحلَ عديدة تمنَّى فيها لو أنه استطاع أن يتشبَّث بمزيدٍ من طباع والتر القديم، ولو في نظر أسرته على الأقل. لكنه يُضطرُّ في النهاية إلى التخلي عن هذا الأمل. ففي محادثة أخيرة مع زوجته سكايلر، يبدأ في شرح الأسباب التي دفعته إلى فعل كل ذلك. فتعترض على كلامه، لكنها أساءت فَهْم ما ينوي قوله:

والت: سكايلر. يجب أن تفهمي أن كل ما فعلتُه …

سكايلر: إذا كان عليَّ أن أسمع مجددًا أنك فعلتَ هذا من أجل الأسرة …

والت: بل فعلتُه من أجل نفسي. لقد أحببتُه. كنت بارعًا فيه. وأشعرني حقًّا … بأنني حي.

وهكذا يعترف والت أخيرًا بما أدركناه، نحن المشاهدين، منذ وقت طويل. صحيحٌ أنَّ تحوله إلى هايزنبرج ربما كان من أجل أسرته في البداية، لكنه استمرَّ في ذلك من أجل نفسه. ففي عدة مرات طوال المسلسل، كان بإمكان والت أن يترك عملَه الإجرامي، وكان لديه ما يكفي من المال لِيَعول أسرتَه ويُلبِّيَ احتياجاتها. لكنه لم يفعل ذلك. وبهذه الجملة الأخيرة التي قالها، يبدو كما لو أنَّ والت يُكمل رحلةَ تحوُّله من السيد شيبس إلى سكارفيس، محتفظًا في الوقت نفسه بأقلِّ أثرٍ مُتبقٍّ من الرجل الطيب الذي كان صلاحه ظاهرًا للجميع يومًا ما.

لكن والتر صار مدمنًا لقوته ونفوذه؛ لدرجة أنَّ الفُتات المتبقِّيَ من «الرجل الطيب» أصبَح أرقَّ من أن يُستَرَد. وما كانت الدراما لتتحقَّق لو لم يكن هذا الفتاتُ موجودًا أصلًا، ولو رأيناه مجردَ شخص سيكوباتي خالص، ومن ثَم لم يحاول الكُتَّاب تزيين القصة. وأنا، على الأقل، أرى أنَّ والتر تبقَّى لديه من فُتات الطيبة ما يكفي ليجعل آثارَ الدمار

التي خلَّفها (بإسهام مباشر أو غير مباشر) تُخفف حِدةَ حُكمي عليه. أي تمنعني من إدانته إدانةً صريحة. لكني ربما ما كنتُ لأرى ذلك لو كنتُ ابنَه أو صِهرَه أو أي شخصٍ آخر من الكثيرين الذين يشاهدون المسلسل نفسَه بالطبع. فحتى المشاهد المتعاطف يرى أنَّ والتر ليس بطلًا خارقًا استطاع تحقيق التوازن الصعب وسط دائرتَيْ مُخطط فِن.

«أبطال خارقون»

بالطبع لدينا نسخةٌ تُحقق هذا التوازن المُستبعَد بين الدائرتين، ألا وهي شخصية «البطل الخارق» في الأفلام الشعبية. فالفكرة التقليدية المكرَّرة تقوم على أنَّ الأبطال الخارقين (الذين عادةً ما يكونون ذكورًا) لا يريدون أيَّ مشكلات أو متاعب، وكل ما يريدونه هو المضيُّ قُدمًا في حياتهم وعدم العبث بشئون الآخرين. وبالطبع يكون لديهم ماضٍ (عادةً ما يشهد لهم بالمهارة والكفاءة) ربما يكونون نادمين عليه أو يُحاولون الهروب منه. ثم يستفزُّهم أناس أشرار شرًّا بيِّنًا يريدون شيئًا منهم أو يريدون التنمُّر والتسلط عليهم أو إيذاءَ شخص بريء، وهو الأمر الأشدُّ استفزازًا. وهذا التسلسل يُرسِّخ لدى المشاهد أنَّ البطل الرئيسي، بغضِّ النظر عمَّا سيحدث لاحقًا، يُعتبَر حسَن النية. ولكن بسبب تعرضه لاستفزاز فظيع، يُضطر البطل المتردد في التحوُّل الآن إلى الاستعانة بتلك المهارات القديمة ويقهر الأشرار، وعادةً ما يفعل ذلك بمستوًى من العنف يتناسب مع الضرر الذي أحدثه أولئك الأشرار في البداية. ينقلنا الفيلم (مع الجمهور) من مشاهدة شخصٍ طيب إلى مشاهدة شخصٍ مُسيطر، مع ضمان عدم فقدان مؤهلات تلك الطيبة في أثناء هذا التحوُّل. وبذلك تُعَد أسطورةُ البطل الخارق هذه هي الطريقةَ القياسية التي تتبعها الأفلامُ الناجحة الرائجة في إظهار كيفية الجمع بين الشيئين. فالتسلسل والسياق اللذان تُقدمهما هذه الأفلام يُتيحان حدوثَ الانتقال بين الدائرتين دون التخلِّي عن إحداهما، وهذا ما كان على والتر وايت أن يفعله.

بالطبع يستطيع الكتَّاب والمخرجون استحضارَ مشاهد مقنِعة جدًّا يمكن خلالها تحقيق البُعدَين كِلَيهما لإقناع جمهور طيِّع بذلك. صحيحٌ أنَّ الفيلم الناجح يعرض أمثلتَه المقنعة على تحقيق ذلك، لكنه يسقط في فخِّ الابتذال بحلِّ التوترات القائمة بين البُعدَين بمثاليةٍ مُبالغ فيها. أمَّا الأفلام الأكثرُ تعقيدًا، فتعرض صورًا مختلفة من أنماط هذا الجمع؛ ما يجعل التوازنَ الناتج مائلًا نحو هذا البُعد أو ذاك. فالكاتب دائمًا ما يضبط لنا معيارَ تحديد الطيبين والأشرار. ويتحقَّق أفضلُ توازن منشود عندما يتحمَّل البطل

الخارق الذي يُمانع التحول مزيدًا ومزيدًا من الغضب، كابحًا مهاراتِه (وسأعود لاحقًا إلى السبب وراء كون البطل رجلًا في كثيرٍ جدًّا من الأحيان) المصقولةَ بكلِّ دقة؛ سعيًا إلى أن يظل دافئًا وطيبًا، لكن الضغط الذي يتعرض له يُجاوز المدى، فيُضطر، بدلًا من أن يكون لقمةً سائغة، إلى التحول من شخصٍ طيبٍ إلى شخص مسيطر في نقلةٍ مُقنِعة.

وكلما كانت الكتابةُ أكثرَ تعقيدًا، ومن ثَمَّ كانت الشخصياتُ والقصة أكثر قابلية للتصديق، صار من الأصعب توضيحُ كيفية الجمع بين البُعدَين بطريقةٍ مُقنِعة. ولعلَّ أحد الأمثلة التي تقترب من تحقيق ذلك هو تموضعُ الرئيس بارتليت في مشهدٍ مُعين في مسلسل «الجناح الغربي» (ذا ويست وينج) التلفزيوني، الفائز ببعض الجوائز هو الآخر. فطوال العديد من الحلقات، كان بارتليت على خلافٍ شديد مع توبي زيجلر الذي كان أحدَ كبار مُستشاريه. فبينما كانا يقتربان من الانتخابات التي كان الرئيس يسعى فيها إلى إعادة انتخابه، يُحذره توبي من أنه ينجرف نحو شخصيةٍ أشبهَ بالعم فلافي، بإخفائه تفوُّقَه الفكريَّ (إذ كان حاصلًا على جائزة نوبل في الاقتصاد) سعيًا إلى نيل الشعبية. فهو بذلك لا يُضحي باحترامه لنفسه بمبالغته في إبداء لُطفه فحسب، بل يتبع أسلوبًا خاسرًا في التنافُس على أساس الشعبية ضد الحاكم ريتشي الأكثر شعبية، الذي كان نُسخة خياليةً من جورج دبليو بوش. يشعر توبي بالقلق حيال ذلك وينصح بارتليت بشدةٍ بألا يُخفي سلطته وتفوقه تحت غطاءٍ دافئٍ من النوايا الحسنة. فيقول له: «اجعل هذه المناظرةَ قائمة على مَن المؤهَّل ومَن الذي ليس مؤهلًا.»

المفيد في هذه المرحلة التحضيرية أنَّ أوراق اعتماد بارتليت التي تجعله جديرًا بأن يراه الآخرون دافئًا، أو على الأقل انشغاله بأن يراه الآخَرون طيبًا، تترسخ على طول الطريق، حتى وهو يفكر في إشهار أصوله الدالَّة على تفوقه الفكري. ومع اقترابنا من المناظرة الوحيدة التي تسبق الانتخابات، ما زال مُستشاروه لا يعرفون الاتجاهَ الذي سيذهب إليه بارتليت، وسط مخاوف من أن يفشل في التحلِّي بالسيطرة إما بفقدان أعصابه، أو بالتملق لكسب ودِّ الناس. تُستهل المناظرة على النحو التالي:

الحاكم ريتشي: رأيي في ذلك بسيط: نحن لا نحتاج إلى وزارة تعليم فيدرالية تُخبرنا بأنَّ أطفالنا يجب أن يتعلَّموا لغة الإسبرانتو، ويجب أن يتعلموا شِعر الإسكيمو. دعوا الولايات تُقرر، دعوا المجتمعات تتخذ القرارات المتعلقة بالرعاية الصحية، والتعليم، وتخفيض الضرائب بدلًا من رفعها. الآن سيرميك بكلمةٍ رنَّانة، وهي «تفويض غير مموَّل». سيقول إنَّ واشنطن إذا سمحَت للولايات بذلك، فسيكون هذا تفويضًا غير مموَّل. لكنَّ

ما لا يريده هو أن تخسر الحكومة الفيدرالية السلطة. لكنِّي أسمي ذلك براعة الشعب الأمريكي.

مدير المناظرة: أيها الرئيس بارتليت، لديك ٦٠ ثانيةً لتُوجه سؤالًا وتُجيب.

بارتليت: حسنًا، بادئَ بدءٍ، دَعْني أوضِّحْ نقطتين. «التفويض غير الممول» ثلاثُ كلمات، وليس كلمةً واحدة كبيرة. ثمة أوقاتٌ نكون فيها خمسين ولاية وأوقاتٌ أخرى نكون فيها بلدٌ واحد، ولدينا احتياجات قومية. أعرف هذا لأنَّ فلوريدا لم تُحارب ألمانيا في الحرب العالمية الثانية ولم تُقِرَّ حقوقًا مدَنية. أنت ترى أنَّ الولايات ينبغي أن تُسيِّر شئون الحكم من الألف إلى الياء. هذا رأيٌ سليم تمامًا. لكنَّ ولاية فلوريدا التي تحكمها حصلت على ١٢٫٦ مليار دولار من الأموال الفيدرالية العامَ الماضي، من أهالي نبراسكا وفيرجينيا ونيويورك وألاسكا، عن طريق شعرِ الإسكيمو الموجود لديهم. ١٢٫٦ مليار دولار من أصل ميزانية الولاية البالغة ٥٠ مليارَ دولار. الآن، من المفترض أن أستغلَّ هذا الوقت لأطرح سؤالًا، وها هو ذا: هل يمكننا استعادةُ هذا المبلغ، من فضلك؟

جوش ليمان: ليبدأ التحدي!

سي جيه كريج (قائلًا لتوبي)**:** أوه، يا إلهي! لن يكون العم فلافي.

توبي زيجلر: لا.

نجد هنا أنَّ ردَّ بارتليت اللاذعَ يُفحِم ريتشي بثقةٍ مبهرة ممزوجة بحضور البديهة وخفةِ الظل يُطل منها تفاخرٌ جريء بتفوُّقه الفكري. وهنا ينتاب المشاهدَ إحساسٌ بالرضا كالذي ينتابه عندما يرى البطل المغوار يكشف على مضضٍ عن كفاءته الهائلة. لكن هذا ما كان لينجح لولا أنَّ كُتاب المسلسل المنحازين بشدةٍ إلى حزبٍ معين لم يُهيئوا ريتشي للهزيمة. فقد قدَّموا ريتشي على أنه شخصٌ ساذج محدودُ الفكر وخطر محتمل إذا فاز بالانتخابات، كما اتضح وهو يُهين بارتليت في حلقةٍ سابقة ويقول، ردًّا على سؤال بارتليت له عن كيفية معالجة مشكلة ارتفاع معدلات الجريمة، «الجريمة، عجبًا، لا أعرف.» لقد كانت هذه استفزازات انهالت على بطلنا الممانِع في إظهار كفاءته وسمحَت للمشاهدين بالنظر إلى ريتشي على أنه ينال ما يستحق. ولكن لو لم يكن بارتليت طيبًا قبل ذلك، لبدَت السيطرة التي أظهرها قاسيةً جدًّا. وعلى الجانب الآخر، كانت المبالغةُ في إبداء الطيبة إلى حدِّ التفاهة ستؤدي إلى نتائجَ عكسية أيضًا. لقد كان يحتاج إلى أن يكون قادرًا على التكشير عن أنيابه.

ولكن كيف كان المشاهدون سيرَون هذا المشهد لو كان مَن يَشغل منصب الرئيس آبي بارتليت وليس زوجها جيد بارتليت؟ من الصعب تخيلُ هذا السياق المغاير للحقيقة فيما يتعلق بهذا المشهد، أي استبدال امرأةٍ برجل، ولكن يمكن تحقيق ذلك بالتجارِب. ففي حين أن الجمع بين الطيبة والسيطرة يُشكل ضغطًا لمعظم الناس، وأنَّ تحقيق هذا التقاطع في مخطط فِن صعبٌ على أي شخص، تَبيَّن أنَّ النجاح في بلوغ هذا التوازن الوسطي عادةً ما يكون أصعبَ بكثيرٍ على النساء، وَفقًا لبحثٍ مهمٍّ كاشفٍ أجراه فرانك فلين وكاميرون أندرسون باستخدام دراسةٍ أجريت في كلية هارفارد لإدارة الأعمال عن مُستثمرة ناجحة في رأس المال المخاطر في وادي السليكون تُدعى هايدي رويزن. قُسِّم الطلابُ في تلك الدراسة إلى مجموعتَين. أعطِيَ نصفُهم دراسةَ الحالة الأصلية، فيما أعطِيَ النصفُ الآخر الدراسة ولكن باستخدام اسم هوارد بدلًا من هايدي. كان هذا هو التغييرَ الوحيد، وبذلك كانت كلُّ التفاصيل الأخرى في دراسة الحالة متطابقة. استُطلعت آراءُ الطلاب في الشخص الواردِ اسمُه في دراسة الحالة. فوجدَت المجموعتان أن هايدي وهوارد على القدر نفسِه من الكفاءة، لكنَّ مجموعة هوارد رأته أحبَّ وأصدقَ وأطيب، في حين أنَّ مجموعة هايدي رأتها عُدوانية وأنانية ومتعطشةً للسلطة، وليست من «نوعية الأشخاص الذين يرغب المرء في تعيينهم لديه أو العمل لديهم». وهكذا يبدو أنَّ هايدي رويزن تواجه معضلةَ الوقوع بين خيارين متعارضين: فإما أن تكون رائدةَ أعمال ناجحة أو تكون امرأةً ناجحة، وهو ما قد يكون له علاقةٌ بأنَّ البطل الخارق في الأفلام عادة ما يكون ذكرًا. صحيحٌ أنَّ المقام في هذا الكتاب لا يتَّسع لاستكشاف ظاهرة التمييز الجنسي بالتفصيل، لكنني سأشير إلى أنَّ ابنتي المراهقةَ آنا، عندما سُئلتْ عن سبب سعادتها باستخدام مصطلح «نسوية» لوصفِ نفسها، على عكس الكثيرات في فئتها العمرية، كان ردُّها «مجرد مظهر!»

يُظهر العالم الخيالي كيفيةَ الجمع بين هذين البُعدين، لكنَّ بقيتنا ليس لديهم رفاهية الكُتَّاب البارعين والجماهير المتفاعلة المتجاوبة. فجمهورنا أكثرُ تقلبًا، وعلينا أن نكتبَ سيناريوهات حياتنا دون أن يَظهر أننا نفعل ذلك. إذ إنَّ السعي إلى اكتساب السُّمعة يُمكن أن يعتمد على الحظ أكثرَ من اعتماده على أحكام الآخرين، وإذا كانت محاولة اكتساب السُّمعة أشدَّ وضوحًا للآخرين مما ينبغي، فقد يأتي ذلك بنتائج عكسية لأنك ستبدو وكأنك تلهث وراءها بأقصى جهدك. علاوةً على ذلك، فالفرص السانحة لنا لإدارة سُمعتنا موزعةٌ بتفاوتٍ شديد ومُعتمِدة على كل أنواع الافتراضات المتحيزة. وبذلك نحتاج إلى أن نكون سياسيِّين ذَوي حَدسٍ بديهي أفضلَ مما نظن إذا أردنا أن يُصدر الآخرون

علينا أحكامًا جيدة؛ لأنَّ «أولى قواعد الحياة في شبَكة سميكة من القيل والقال: كن حذرًا بشأن ما تفعله. والقاعدة الثانية: أفعالك أقلُّ أهميةً من آراء الناس فيها؛ لذا من الأفضل أن تستطيع تأطيرَ أفعالك بضوء إيجابي»، على حد قول جوناثان هايت.[14]

هذا التأطير عمل، أحيانًا ما يكون صحيًّا وأحيانًا أخرى يكون مُهينًا. فالمشاهير الذين يحملون بعضًا من سِمات الشخصيات التي يُجسِّدونها على الشاشات إلى العالم الحقيقي مختلفون اختلافًا مفيدًا مع تجرِبة معظم الأشخاص. ويشير ميلان كونديرا في روايته «البطء» إليهم بكلمة «النخبة». «هنا يهبُّ العصر الذي تأسَّس على اختراع التصوير الفوتوغرافي للإنقاذ، بنجومه وراقصيه ومشاهيره، الذين يمكن للجميع رؤيةُ صورهم، المعروضة على شاشةٍ هائلة من بعيد، ويُعجَبون بها، ويجدونها بعيدةً عن متناوَلِهم.»[15] وهؤلاء «النخبة» مُغلَّفون بطابَعٍ يجعلهم كالنجوم، فضلًا عن أنهم معروفون سلفًا بطريقةٍ أو بأخرى. لذا لا يحتاجون إلى تفسير أفعالهم وأقوالهم كما كانوا سيحتاجون إلى ذلك لو لم يكن الآخرون يعرفونهم بالفعل. فهُم يفترضون عند دخولهم معظم الأماكن أن الآخرين يعرفونهم ويُدركون أهميتَهم بدرجةٍ لا يُبادلونهم إياها، ونادرًا ما يُضطرون إلى تفسير أقوالهم أو أفعالهم. كانت إحدى صديقاتي، التي تعمل لدى مؤسسةٍ خيرية، لديها اجتماعٌ في منزل أحد المشاهير الذي كان راعيًا لهذه المؤسسة الخيرية. وكان يُراودها بالفعل إحساسٌ بالدُّوار وهي تسير عبر جنبات المنزل الفخم، ثم دخلتْ غرفة الجلوس لتجدَ ناعومي كامبل وبي ديدي وجورج كلوني يتبادلون أطرافَ الحديث على الأريكة. فسكتوا مؤقتًا عن الحديث ليُعرِّفوا أنفسهم بطريقة مهذَّبة ولكنها مُطنِبة إلى حدٍّ ما، ثم تركوا لصديقتي فرصةَ تقديم نفسها. وبعد ذلك بقليل، عندما أعدَّ لها جورج كلوني فنجانًا من القهوة وأعطاها إياه، كانت عاجزةً تمامًا عن الكلام.

لا شك أنَّ التواصل مع هؤلاء «النخبة» والاطلاع على حياتهم صار أسهلَ في هذا العصر الرقمي من أيِّ وقتٍ مضى. فقد أصبح بإمكاننا أن نرى أدقَّ جوانب حياتهم بتفاصيلَ غير مسبوقة عبر منصات التواصل الاجتماعي، وغالبًا ما يرجع ذلك إلى مشاركتهم النشطة في موجةِ التواصل الرائجة. فالملايين يقرَءون كلَّ يوم ما تناولته كيم كارداشيان في وجبة الفطور. ولكن بالرغم من زوال الغموض الذي يحيط بحياة المشاهير وسهولة الاطلاع على تفاصيل حياتهم الآن، يبدو أنَّ نهَم الناس للتعامُل مع هؤلاء المشاهير لم يقلَّ. فطوابير الانتظار للحصول على توقيعاتهم عند ظهورهم في الأماكن العامة ما زالت طويلةً بالقدر نفسِه.

وهؤلاء «النخبة» قلةٌ محظوظة، أو بالأحرى يظلُّون هكذا إلى أن تُسقِطَهم وسائلُ الإعلام والتواصلِ نفسُها التي رفعَتهم إلى هذه المكانة العالية أصلًا. صحيحٌ أنَّ وجود المرء في محطِّ أنظار العامة واهتمامهم يعود عليه بالنفع، لكنَّ هذه المكانة هشَّةٌ ومعرَّضة للانهيار؛ لأنَّ بقيتنا نراه من منظورَين متناقضين في أذهاننا ونحن نشاهدهم. فمن ناحية، نشعر بإغراء الشهرة وقوتها، بل ويمكن أن ننبهرَ بالنجوم انبهارًا بالغًا؛ ومن ناحية أخرى، يُراودنا بعضُ الاستياء من الظلم الكامن في انحياز الحظ السعيد لهم.

وهنا يتحدث خبراء علم النفس عن نوعٍ من «تأثير الهالة» يمتدُّ من بعض نقاط القوة الواضحة والمُعترَف بها إلى نقاطِ قوةٍ أخرى غير مرئية إطلاقًا. فبِوُسعنا أن نرى كيف ينسب بعضُ الأشخاص سِماتٍ إلى أشخاصٍ آخرين دون أسبابٍ كافية لذلك. وفي هذا الصدد، يُعَد وارن هاردينج مثالًا رائعًا لرئيسٍ أمريكي فشل تمامًا في التحلِّي بالصفات الأساسية التي تجعله مؤهلًا للرئاسة، لكنه انتُخِب لأنه «بدا رئاسيًّا»؛ أي لأنَّ مظهره وأسلوبه بدَوَا نموذجِيَّين لهذا المنصب. فالشهرة والثروة وحُسن المظهر وطول القامة والعلامات الأخرى التي تُبيِّن مكانة المرء كلها تولِّد انطباعات تدفع الآخرين إلى أن يكونوا أقلَّ انتقادًا لهذا الشخص. فالسمة الغريبة قد تُحتقَر إذا وُجِدَت لدى شخص بلا نفوذ أو سلطة، ولكن تُعتبَر استثنائية أو حتى ساحرة عندما تُوجَد لدى شخصٍ ذي مكانة عالية. وأحد أسباب ذلك يتعلق بفكرة أنَّ الناس ليس لديهم أسبابٌ كافية ليتَّهموا هؤلاء الأثرياء الذين يملكون هذه المواهب بأنهم يستخدمون حِيَلًا مُعيَّنة لإدارة الانطباعات المأخوذة عنهم. وهكذا تُنسَب المصداقية بسهولة أكبر إلى أولئك الذين يبدو واضحًا أنَّهم ليس لديهم مُبرِّر يجعلهم يلهثون وراءها.

والنتيجة البديهية القاسية الناجمة عن كل ذلك أنَّ عددًا هائلًا من السِّمات التي تعتمد عليها سُمعةُ معظم الناس تكون خارجةً تمامًا عن سيطرتهم، بل وستسوء إذا حاوَلوا تحسينها بوضوحٍ أكبر ممَّا ينبغي. وهذا يُفاقم إحساسَ الغُربة الذي يمكن أن نشعر به عندما يحرف الآخرون حقيقتنا دون أي تمعُّن أو دقةٍ أو مبالاة بالتفاصيل، مُكتفين ببضعة إلماعات مباشرة عن حقيقتنا الفعلية المحتملة، دون الاكتراث بإمعانِ النظر عن كثَب أو بتدقيق أكبر. وهكذا فإنَّ السُّمعات موزَّعة دون مساواة، ومتفاوتة وغير منصِفة وغير مُبرَّرة بقدرِ عدم المساواة في توزيع الثروات. لا شك أنها تعتمد إلى حدٍّ ما على المهارات والسمات والدوافع، ولكن بقدرٍ أقلَّ مما نودُّ أن نظن، وفي الحقيقة

تعتمد اعتمادًا أكبر بعضَ الشيء على الحظ والتوقيت، وكما قال ياجو، غالبًا ما تُنال بغير استحقاقٍ وتُفقَد بلا سببٍ يستحق. وأخيرًا، سمعتك ليست موجودةً إلَّا في أعيُن جمهورك الذي يحكم عليك، وهذا الجمهور مُحمَّلٌ بشواغله وهفواته الطفيفة.

الفصل الثالث

حكَّام لا يُعتمد عليهم

قال عالِم الأنثروبولوجيا كليفورد جيرتز مرةً: «كلنا نبدأ حياتنا بقدرةٍ غريزية تؤهلنا لعيش ألفِ نوع من الحيَوات، وينتهي بنا المطافُ بعيشِ نوعٍ واحد فقط.»[1] وقد دفعَني سببٌ ما إلى التفكير مليًّا في ذلك عندما كنتُ أُعِدُّ خطابًا لحفل عيدِ ميلادي الخمسين. لقد تذكرتُ هذه المقولة لأنني، وإن كنتُ لم أستطع تخيُّل الأنواع الألف الأخرى التي كان بوُسعي أن أعيشها، كنت أفكر في نسخةٍ أخرى من نفسي. كان اسم هذه النُّسخة بول. وكما رأيتم في مقدمة الكتاب، كان ظهوره الأول في حياتي في عمر العاشرة، حين كنت في عامي الأول في إحدى المدارس الابتدائية البريطانية. كنا آنذاك قد انتقلنا للتو من بيروت إلى بيرلي في جنوب لندن، وخلال هذا العام الأول، قرَّر المعلمون أن يُنادوني باسمي المسيحي الأوسط مدةً من الوقت. لكنَّ بول سرعان ما اختفى بعد ذلك.

وسأقفز هنا سريعًا عبر الزمن إلى عام ١٩٨٩، عندما كنتُ أحاول دخول مجال النشر، بعد تخرُّجي في الجامعة، وعاود بول الظهورَ بطريقةٍ بَغيضة. كنتُ قد أرسلت إلى أكثرَ من مائة ناشر، تجاهَلوني جميعًا أو رفَضوني، ما عدا دارًا واحدةً أجْرَت معي مقابلةً شخصية لوظيفةٍ لكنني لم أحصل عليها. وعندما تحدثتُ إلى والدي بخصوص ذلك، قال إنَّ المشكلة تكمن في اسمي الأول، وإنني ينبغي أن استخدم بدلًا منه اسمي الأوسط، بول. صُعِقتُ من هذا الاقتراح، لكني كنتُ يائسًا جدًّا آنَذاك بعد ثمانية أشهر بائسةٍ من التقدُّم بطلبات الحصول على وظائفَ في مجال النشر، بينما كنتُ أعمل في قسم تجارة المعاطف والسترات والحُلَّات في شركة «دوروثي بيركنز». لذا ابتلعتُ كبريائي، ونفَّذتُ الاقتراح. وهكذا أبلى بول بلاءً أحسنَ بكثير ممَّا أبلاه زياد. فقد تقدَّم بسبعة طلبات، وحصل على أربع مقابلات شخصية.

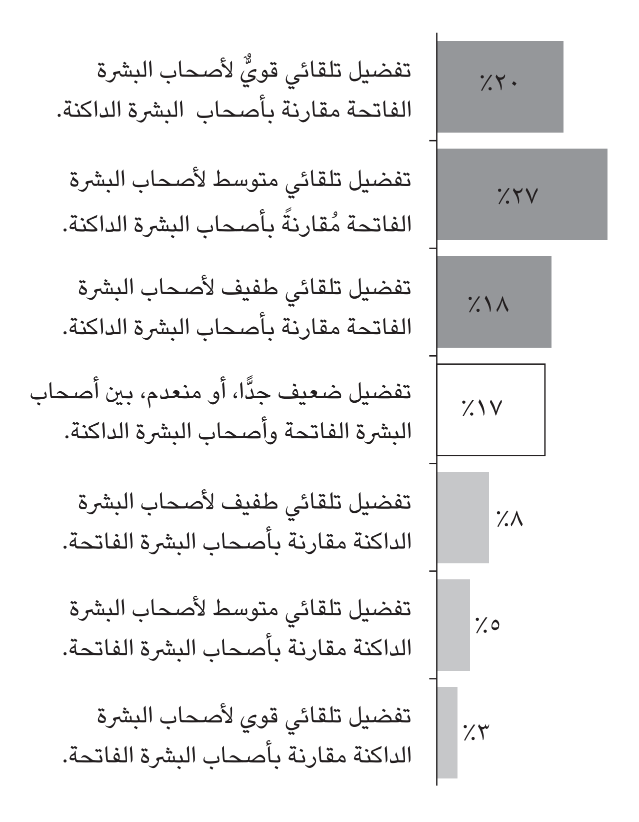
ما زلتُ أتذكر بكل وضوحٍ حين كنتُ قاعدًا في غرفة المقابلات الشخصية منتظرًا دوري بعدما أنهيتُ اختبارًا بسيطًا قبل المقابلة عن إحدى موسوعات الأطفال. فقد جاءني الشخصُ المسئول عن إجراء المقابلة، وقال: «نحن جاهزون لإجراء المقابلة معك الآن يا بول.» استغرقتُ بعض الوقت لأُدرك أنه كان يُخاطبني أنا، ثم وقفتُ مرتبكًا مُحمرَّ الوجه.

على أي حال، عُرِضَت الوظيفة على بول. وفي الوقت نفسِه، تلقيتُ عرضًا من شركة «سيدج» التي ما زلت أعمل فيها حتى اليوم. وفي الواقع، كنتُ قد تقدمتُ قبل ذلك بطلبٍ إليهم باسم زياد؛ لأنها كانت دارَ النشر الوحيدة التي منحَتني فرصةَ إجراء المقابلة الشخصية في دفعة الطلبات الأولى التي كانت مكوَّنة من نحوِ مائة طلب. لذا أعَدتُ تقديم الطلب في المرة الثانية باسمي الأول، مُفترضًا أنَّ بياناتي ستكون محفوظةً في سجلاتهم.

وفي ظل وجود عرضَين أمامي، واجهتُ لحظةً قد تبدو غيرَ مُهمة لكنها غيَّرتْ مسار حياتي، وهذا ما أدركتُه الآن حين تأمَّلتُ الماضي. نحن نُدرك أنَّ الحياة بها الكثير من التقلبات والمنعطفات التي قد تُشكل حياةَ إنسانٍ ما، لكنَّ هذا كان قرارًا ملموسًا أتذكر أنه دفعني في مسارٍ مُعيَّن. فقد واصل بول المُضيَّ قدمًا ليعمل في شركة «كينجفيشر»، فيما ذهبتُ أنا للعمل في شركة «سيدج»، بصفتي زياد.

عندما أسترجع أحداثَ الماضي، لا أعرف لماذا صُعقتُ هكذا من اقتراح أبي. ففي الوقت الذي ربما تدَّعي فيه شركاتُ مجال النشر أنَّه مجالٌ تقدُّمي جدًّا، كنتُ قد رأيتُ ما يكفي من خلال منظور والدي، واستقيتُ من شهادتي الجامعية في مجال علم النفس رُؤًى كافية، لأُدرك أنَّ أحكام البشر مليئةٌ بتحيُّز غير واعٍ. لذا تلجأ منظمات كثيرة حاليًّا، في إطار جهودها الرامية إلى مكافحة التحيُّز والأحكام المُسبقة، إلى إخفاء أسماء المتقدِّمين للوظائف، للمساعدة في ضمان ألَّا يستطيعَ أصحابُ العمل إصدارَ أحكامٍ مُجحِفة بِناءً على بعض الإشارات، كأن يكون اسم المتقدم غيرَ غربي مثلًا.

غير أنَّ قراءة المؤلفات المتعلقة بالتحيز اللاواعي تُصيب المرءَ بإحباطٍ شديد، عندما تتأمل ما يَرِدُ فيها عن مدى تعرضنا للتأثُّر بقوالبَ نمطية وانطباعاتٍ أولى غير موثوقة. ومهما نُقنع أنفسنا بأننا منصفون، تشير الأدلة إلى أننا نحمل تحيزاتٍ غيرَ واعية تؤثر في تصورات كلٍّ منا عن الآخرين. ولأننا نحمل هذه التحيزات بلا وعي منَّا، لا نملك قدرة كبيرة على فعل شيء بشأنها.[2]



شكل ٣-١: النسب المِئوية لردود المشاركين في استطلاع عبر الإنترنت

نرى في الشكل ٣-١ الوارد أدناه نتائجَ ملايين الإجابات على اختبار الترابط الضمني الذي أجْرَته جامعة هارفارد.

وبينما يدور جدلٌ كبير حول ما إذا كانت هذه النتائج تتنبَّأ بالسلوك العنصري على مستوى الأفراد بالفعل، فإنها في المُجمل تُظهِر صورةً مُقلقة جدًّا. فالتصورات التي نُكوِّنها بِناءً على لون البشرة، يُمكن أن نُكونها بِناءً على النوع أيضًا. فوفقًا لهولاء الباحثين، نحن نفترضُ أنَّ أغلب مَن يعمل في التمريض نساء، وأن أغلب من يعمل في الهندسة رجال، وأشياء كثيرة بالإضافة إلى ذلك. وهذه النزعة منتشرةٌ على نطاقٍ واسع جدًّا. فالجميع تقريبًا مُتحيزون، بمَن فيهم أفراد الفئات التي تتعرَّض لتقييماتٍ سلبية. وهنا تجدُر

الإشارة إلى أنَّ عددًا متزايدًا من الأبحاث توصَّل إلى مفهومٍ مزعج للغاية يُعرَف بمفهوم «تهديد القوالب النمطية»، وهو مفهوم يوضح كيف أنَّ ضحايا التحيزات أنفسهم يتبنَّون القوالبَ النمطية السلبية التي يوضعون فيها إلى أن تُصبح مترسخةً في قرارة أنفسهم. فقد أجرى أساتذة علم النفس ستيفن سبنسر وكلود ستيل وديان كوين تجرِبةً رياضية أعطَوا فيها بعض الرجال والنساء اختبارًا في الرياضيات، وأخبروا نصف النساء المشاركات بأنَّ الاختبار أظهر فروقًا بين الجنسين.[3] فجاء أداء النساء اللواتي قيل لهن ذلك أسوأَ بكثير من أداء الرجال، في حين جاء أداء النساء اللواتي لم يُخبَرن بتلك المعلومة جيدًا قدر أداء الرجال. أي إنَّ مجرد إخبار النساء بأنَّ اختبارًا في الرياضيات لا يُظهِر فروقًا بين الجنسين قد أسفر عن تحسين أدائهن في الاختبار. وقد وُجدَت أمثلة مشابهة أخرى على مفهوم تهديد القوالب النمطية أنَّ مجرد مُطالبة الممتحِنين بذكر نوعهم الجنسي أو عِرقهم في بداية اختبارٍ ما تجعل أداءهم أسوأ، متوافقًا على الأرجح مع القوالب النمطية المتصوَّرة عنهم، التي تُبرَز بهذه النوعية من الأسئلة.[4] ووفقًا لما ذكره آيرس بونيت، الأستاذ بجامعة هارفارد، تشهد الولايات المتحدة إنفاق ثمانية مليارات دولار سنويًّا على برامج التنوع، مع عدم وجود أدلة كافية على أنها تُحقق المرجوَّ منها.[5]

كيف نحكم – براعم التذوق الأخلاقي

> «جولي ومارك أختٌ وأخ. وهما مسافران معًا في فرنسا في إجازة صيفية من الكلية. كانا يمكثان وحدَهما في كوخٍ قريب من الشاطئ ليلةً ما. وقرَّرا أن يُجربا ممارسة علاقة جنسية معًا؛ إذ رأيا أنَّ هذا سيكون شائقًا ومُمتعًا. على الأقل ستكون هذه تجرِبةً جديدة بالنسبة لكليهما. كانت جولي تتناول حبوب منع الحمل بالفعل، لكنَّ مارك يستخدِم واقيًا ذكريًّا أيضًا، على سبيل الأمان ليس أكثر. استمتعا كليهما بهذه الممارسة، لكنهما قرَّرا ألَّا يُكرراها مجددًا. واتفقا على أن تبقى هذه الليلةُ سرًّا خاصًّا بينهما؛ ما جعلهما يشعران بأنهما أقربُ إلى بعضهما البعض أكثرَ من ذي قبل.
>
> ما رأيك في ذلك؟ هل كان هذا التصرف مقبولًا؟» (هايت، ٢٠٠١، صفحة ٨١٤).

إذا رأيتَه مقبولًا، فسنعود إلى السبب الذي يوضِّح لماذا قد يكون كذلك. أمَّا إذا رأيتَه غير مقبول، كما يراه الكثيرون، فاسأل نفسك لماذا تراه هكذا. هل يُوجَد تفسيرٌ منطقي

لاعتراضك أم أنك جَفلتَ لأنك تراه فعلًا مُنافيًا للأخلاق فحسب؟ يُبين هذا المثالُ الفجوة بين الأسباب التي نظنُّ أننا نبني حُكمنا عليها والمُحرِّك الفعلي لهذا الحكم. ففي النهاية، استطاع جوناثان هايت وزملاؤه بدهاءٍ شديد أن يدحَضوا، في وصفهم للموقف، الاعتراضاتِ البديهيةَ المتوقَّعة المتعلقة بالمخاوف الصحية المرتبطة بإنجاب أيِّ طفلٍ من علاقة كهذه، أو الضرر النفسي على الأخت والأخ نفسَيهما، وما إلى ذلك. وفي الواقع، عندما طُلِب مِمَّن حكَموا على «جولي» و«مارك» بأنهما فعلا شيئًا خاطئًا أن يُعللوا إجابتهم بالأسباب، سرعان ما انتابَتهم الحيرة، لكنهم لم يستطيعوا التخلِّيَ عن قناعتهم الحَدْسية الأولية بأنَّ هذا ليس مقبولًا. وهذا ما يُسمِّيه هايت «الذهول الأخلاقي»، ومضى يوضح أننا، عندما يتعلق الأمر بالأحكام الأخلاقية، نُبادر بردٍّ بديهي (مُعبِّر عن الاشمئزاز في هذه الحالة) ثم نُلبِسُه ثوبَ المنطق والعقل بعدئذٍ.

وفي هذا الصدد، أظهر خبيرُ علم النفس دانيال كانمان (استنادًا إلى مَسيرةٍ مِهنية من العمل مع زميله الراحل آموس تفرسكي) أنَّ لدينا نظامَين فكريَّين يُوجِّهان أحكامنا وقراراتنا.[6] النظام الأول سريع وحَدْسيٌّ ويوجهنا دون وعي منَّا (مثلما يحدث عندما نجمع ٢ + ٢ أو نقود السيارة ونحن نحاور شخصًا ما)، والنظام الثاني بطيءٌ وملحوظ وصعب (مثلما يحدث عندما تضرب ٢٤٧ × ١١٦، أو تقود السيارة إلى الوراء لتوقفها في مكانٍ ضيق). كانت فكرته أنَّ جزءًا كبيرًا من تفكيرنا يَستخدِم النظامَ الأول، المليء بما يصفه كانمان بالتحيُّزات والاستدلالات والمُغالطات التي تجعلنا عرضةً بشدةٍ لما يُسمِّيه الأوهامَ الإدراكية. وهذه الأذواق تُشكل أحكامنا الإدراكية بطرقٍ لا تُعَد ولا تُحصى.[7] ويعني «الانحياز للمتوفِّر» أنَّ احتمالية توقُّعنا لوقوع حدثٍ ما ستكون أكبرَ إذا استطعنا بسهولةٍ أن نستحضر في أذهاننا مثالًا له (مثل خبرٍ عن سرقةٍ بالإكراه) مقارنةً باحتمالية توقُّعنا حدوثَه باستخدام المتوسطات الإحصائية. فيما يعني «تأثير الارتساء» أننا نُبالغ بشدةٍ في الاعتماد على معلومة مُعينة عند اتخاذ قرارات أو وضع تقديرات. وقد استطاعت ابنتي إيلي إثبات ذلك مع أصدقائها في المدرسة بأن طلبَت منهم تخمين عمر المهاتما غاندي عند موته. فعندما طُلب منهم التخمين مباشرة، تراوحَت إجاباتهم حول الرقم ٨٠. ولكن عندما طُلب منهم التخمينُ بعد توجيههم للاعتماد على معلومةٍ معينة بذكر عددٍ أكبر مما ذكروه (بسؤالهم «هل كان عمره أقلَّ من ١١٤ عامًا حين مات؟») انتهى بهم المطاف بتخميناتٍ تتراوح حول الرقم ١٠١ (كان عمره آنذاك ٧٢). وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ

أصحاب المطاعم الحاذقين، الذين يعرفون هذا التأثيرَ بالغريزة، يضعون نبيذًا باهظَ الثمن في القائمة ليجعلوك أكثرَ استعدادًا لإنفاق مبلغٍ أكبرَ ممَّا كنتَ ستُنفقه لو لم يفعلوا ذلك.

تُلحِق مغالطة معدَّل الأساس ومغالطة معدل التزامُن ضررًا بالغًا بتقديرنا للاحتمالات النسبية. فعندما عُرض على الناس وصفٌ لـ «ليندا»، وقيل لهم إنها طالبةُ فلسفة منخرطةٌ في أنشطة سياسية، ثم طُلب منهم تخمينُ احتمالية أن تُصبح في وقتٍ لاحق من حياتها «موظفةَ صِرافة بنكية» أم «موظفةَ صرافة بنكية وناشطة في الحركة النسوية»، رجَّحوا الاحتمال الثاني. غير أنَّ الاحتمال الثانيَ مجردُ جزءٍ فرعي من الاحتمال الأول، ولا يُمكن أن يكون أرجح. وهكذا تطول قائمةُ هذه التحيزات والاستدلالات. ولكن في الوقت نفسِه، ووفقًا لكانمان، يستطيع النظام الفكري الثاني — الذي يتَّسم بقدرٍ أكبرَ من التروِّي والجهد والمنطق والوعي — تصحيحَ الأخطاء التي ارتُكِبَت في النظام الأول.

كان كانمان وتفرسكي يُجريان أبحاثهما ودراساتهما في مجال الإدراك والتفكير المنطقي. ولكن تُوجَد مكافئات لنظام التفكير الأول تمتدُّ من عالم الحكم واتخاذ القرارات، الذي نوقِش للتو، إلى مجال الأحكام الأخلاقية والاجتماعية. فنحن نميل، على سبيل المثال، إلى تبنِّي نظرةٍ وردية غير مبرَّرة لسلوكنا الماضي (والسلوك المتوقَّع)، بينما يكون لدينا تحفزٌ واضح لنسيان أفعالنا غير الأخلاقية. بل ونستخدِم أفعالنا الأخلاقية السابقة رُخصةً لأفعالنا غير الأخلاقية اللاحقة (كما لو كانت تعتمد على رصيدٍ ائتماني أخلاقي)؛ فنحن نحكم على الفعل بأنه حسَن أو سيِّئ أخلاقيًّا بِناءً على كيفية تأطيره، وغالبًا ما سنستخدم معلوماتٍ غيرَ ذات صلة للحكم على السلوك السيئ. فنُحبِّذ بلا وعيٍ منَّا المصالح الأنانية على الغيريَّة، دون أن نُدرك ذلك.[8] وسأعود لاحقًا إلى ما إذا كان يُوجَد نظامٌ مكافئ لنظام التفكير الثاني يُمكننا من تصحيح هذه التحيُّزات الأخلاقية.

كم مرةً نستجيب للأحداث والأخبار اليومية في حياتنا ونحكم عليها دون ركيزة عقلانية؟ نحن لا نُحب أن يُحكَم على الآخرين أحكامٌ غير عادلة، لكننا نُطبق مجموعةً استثنائية من المعايير في تحديدِ ما هو عادل. ويبدو أننا لا نستطيع رؤية مدى تأثير تقديراتنا الحدسية وتخميناتنا. وسيستكشف هذا الفصل بعضَ هذه المعايير الغريبة، ويُلقي الضوءَ على الجانب الغامض والاستثنائي من الأحكام الاجتماعية.

ورَدَت قصة «جولي» و«مارك» في المؤلَّفات المتعلقة بالأحكام الأخلاقية مثالًا على الكيفية التي تدفعنا بها انفعالاتنا ومشاعرنا نحو إصدار حكمٍ مُعيَّن قبل أن يتوصل تفكيرُنا المنطقي إلى مبرراته اللاحقة لهذا الحكم بوقتٍ طويل. والشعور المقصود هنا

هو الاشمئزاز، ويبدو جليًّا، وَفق مجموعة واسعة من الأبحاث، أنَّ الاشمئزاز اللحظي المفاجئ يُمكن أن يؤثر بقوةٍ في تشكيل تقييماتنا الأخلاقية. وقد وجد علماء النفس أنَّ هذا يمكن توضيحه بمثالٍ حرفيٍّ جدًّا. فإذا طلبتَ من مجموعة أشخاص أن يغسلوا أياديَهم بالصابون قبل الإجابة على استبيانٍ يستطلع الآراء عن قضايا متعلقة بالطهارة الأخلاقية، مثل إدمان المواد الإباحية وتعاطي المخدرات، فإن انتقاداتهم تكون أشدَّ من انتقادات أولئك الذين لم يغسلوا أيديَهم.[9]

كانت المرة الأولى التي صادف فيها هايت مثلَ هذا النوع من الظواهر أثناء عمله مع زميلةٍ من البرازيل تُدعى سيلفيا كولر. فقد طرَحا معًا سلسلةً من الأسئلة الاستفزازية على أشخاصٍ في كلٍّ من البرازيل والولايات المتحدة. وكان من أبرز الأسئلة الكاشفة: كيف سيكون ردُّ فعلك إذا أكلَت أسرةٌ ما جثّةَ كلبها الأليف، الذي دهسَته سيارةٌ دون قصد في صباح ذلك اليوم؟ وجد هايت اختلافاتٍ بين السكان في درجةِ استعدادهم للحكم على هذه القصة من الناحية الأخلاقية. فقد رأى طلاب إحدى المدارس الخاصة من فيلادلفيا هذا السيناريو مقززًا، لكنهم لم يحكموا عليه بأنه غير أخلاقي؛ لأنه لم يُسبب ضررًا لأحد. وعلى النقيض من ذلك، حكمَت طبقاتٌ اجتماعية مختلفة في الولايات المتحدة وبعض الأشخاص في البرازيل على ذلك السيناريو بأنه غيرُ أخلاقي؛ استنادًا إلى مفاهيم الولاء والروابط الأسرية (إذ اعتبَروا الحيوان الأليف أحدَ أفراد الأسرة) والسلطة والاحترام والطهارة.

وهكذا نُطلِق أحكامنا من خلال تقييماتٍ مِعيارية. فالحدس الأخلاقي بمنزلة إدراكٍ واعٍ، وعيًا مفاجئًا أو طفيفًا جدًّا، لسِمات شخصٍ آخَر أو أفعاله (كأن نُعجَب به أو نُبغضه، أو نجده مقرفًا أو لطيفًا، جيدًا أو سيئًا)؛ قشعريرة مفاجئة مُحمَّلة بحُكمٍ يكاد يكون غير محسوس تسري خلالنا، وغالبًا ما يستحيل أن يخضع لفحص وتدقيق عقولنا المفكرة.[10]

وبينما تؤدي المشاعرُ والانفعالات دورًا واضحًا في التقييم الاجتماعي، نميل إلى تصويرها بأنها تُلقي بظِلالها على أحكامنا والخيارات التي نتَّخذها وَفق هذه الأحكام. فالجرائم التي تُرتَكبُ بدافعٍ عاطفي مُفاجئ دون تعمُّد تعتبر أقلَّ وطأة من تلك التي تُرتَكب على نحوٍ أكثر تعمدًا. وهنا يصف فيليب روث الغيرة، في وصفٍ ثاقب بارع إلى حدٍّ مؤلم، بأنها فيلم إباحي يُعذب من يُشاهده»،[11] ومن خلال هذا الوصف، يُمكننا أن نرى كيف يمكن أن يؤدِّي الانزعاجُ العميق الذي يمكن أن تُحدِثه هذه التجرِبة إلى تقليص مسئولية المرء عن جُرمه.

غير أنَّ علم النفس الأخلاقي يؤكد أنَّ هذه ليست الصورةَ الصحيحة بالضبط. فبينما يُمكن أن تُلقي المشاعر الانفعالية بظلالها على الأحكام بالفعل، تشير الملاحظة الأعمق إلى أنها «تُشكل» تلك الأحكام نفسها. ويمكن رؤية هذه النزعة في سياقاتٍ اجتماعية وقانونية مختلفة. فبدءًا من زواج المثليِّين وصولًا إلى استنساخ البشر، يتَّضح جَليًّا[12] أنَّ الاشمئزاز يؤدي دورًا في تحديد أحكام بعض الناس بخصوص الصواب والخطأ. ففي أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، شارك الممثل إيان ماكيلن مع كثيرين آخرين في حملات لمناهضة فرض المادة ٢٨،[13] التي كانت تحظر على السلطات المحلية «الترويجَ» للمثلية الجنسية أو «العلاقات الأسرية المزعومة.» وعَزا شدة رُهاب المثلية التي كانت دافعًا إلى هذا التغيير إلى وجود اشمئزاز بين المعلقين المحافظين من تصوير المثليين وهم يمارسون الجنس.

وقد صاغ ليون كاس، الذي تولَّى منصب مستشار الرئيس الأمريكي للأخلاقيات البيولوجية في عهد جورج بوش الابن، مصطلحَ «حكمة الاشمئزاز» ليؤكد أنَّ نزعةً ما إلى وجود «عاملِ تقزُّز» لدينا تُعَد مصدرًا للحكمة العميقة في توجيه حَدسنا بخصوص الصواب والخطأ:

> يثور الاشمئزاز، هنا كما في أي مكان آخر، ضد تجاوزات التعمُّد البشري، مُحذِّرًا إيانا من تخطي حدودٍ عميقة إلى حدٍّ لا يوصَف. وفي الواقع، ففي هذا العصر الذي يُعتبر فيه كلُّ شيء مباحًا ما دام يُفعَل بحُرية، ولم تعد فيه طبيعتنا البشريةُ الموهوبة تنال الاحترام، وصارت فيه أجسادُنا مجردَ أدواتٍ لرغباتنا العقلانية المستقلة، قد يكون الاشمئزازُ الصوتَ الوحيد المتبقِّيَ الذي يتحدث دفاعًا عن لُبِّ إنسانيتنا المركزي. «ضحلةٌ هي الأرواح التي نسيَت كيف تقشعرُّ».[14]

لذا فلا عَجَب في أنَّ خبراء علم النفس التطوري قد خمَّنوا أن لدينا نزعةً إلى الشعور بالاشمئزاز، وأنَّ هذه النزعة كانت وسيلةً موثوقة لمنعِنا من تناول الأطعمة الضارة ونشر الأمراض، وأنَّها تمدَّدَت لتتحوَّل إلى «عاملِ تقزز» وصل إلى مرحلةٍ مُبالَغ فيها من التطور، وامتد بدوره إلى المسائل الأخلاقية. إنها لَفكرة مزعجة أنَّ المعايير الجمالية التي ساعدَت في تطوير الشعور بالاشمئزاز قد صارت جزءًا من الكيفية التي نُصدِر بها الأحكام الأخلاقية، ولكن كما يقول هايت، «يُوجَد طريقٌ ذو اتجاهين بين أجسادنا وعقولنا العفيفة» (٦١).

وثَمة ادِّعاء شائق مفاده أنَّ مصدر أحكامنا نفسَه غالبًا ما يعتمد على سِمات غير عقلانية ولا واعية كامنةٍ في السيكولوجية الإنسانية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ بحث هايت المبكر (بما تضمَّنه من قصص العلاقة الجنسية بين أخٍ وأخته وأكلِ جثة الكلب) قد ساعده على إنشاء نموذج[15] لتوضيح كيف أنَّ أحكامنا على الآخرين تتكوَّن إلى حدٍّ كبير من خلال عملياتٍ تجري في لاوعينا، ثم تُلبَس بثوب المنطق والأدلة بعد إصدار الحكم بالفعل. فنحن نُصدر مثل هذه الأحكام عندما نُواجه سيلًا من القصص المتدفِّقة عبر مُرشِّحاتنا المختلفة في حين أننا بالكاد نُدرك الحقيقة. فقد نسخر من عناوين الصحف الشعبية عندما تصف شخصًا ما قاده حظُّه العثر إلى الوقوع بين براثنها بأنه «وحش» أو «داعر» أو «كنز وطني» أو «بطل» بأنها مُبالِغةٌ في التبسيط. ولكننا نكون أشبهَ تمامًا بتلك الصحف الشعبية عندما نجفل عند مواجهة تصرفٍ منافٍ للأخلاق.

غير أنَّ ليون كاس و«حكمة الاشمئزاز» التي طرحَها لاقيا تعنيفًا مبررًا على هذه الآراء من الكثيرين[16] الذين يريدون تشجيع إجراء بحثٍ أكثرَ عِلميةً يخلو من مثلِ هذه النوعية من ردود الفعل الانعكاسية «البدائية». وتمثلتْ ذروة هذا الموقف الانتقادي في الحكمة المضادَّة التي عبَّر عنها ريتشارد دوكينز في رسالته إلى ابنته، مُحذرًا إياها من تكوين رأيٍ قائم على «مشاعر داخلية». وبالطبع من المهم جدًّا أن نستخدم المنطق والأدلة والحجج بقدرِ ما نستطيع عند تقييم الأمور. كل ما في الأمر أننا، وإن كنا مرتبطين نظريًّا بمُثُل العقلانية والموضوعية، نفعل ذلك بسهولةٍ أقلَّ بكثير مما نريد الاعترافَ به. وبينما يستطيع نظام كانمان الفكري الثاني، أي النهج الأكثر عقلانيةً وتروِّيًا، أن يُصحح الأخطاء المُرتكَبة في التفكير المنطقي، لا يبدو أننا نملك قدرة مماثلة على التصحيح في العالم الاجتماعي والأخلاقي، حيث تكون المخاطر الناجمة عن الخطأ أشدَّ.

وسأستكشفُ هذا الاختلافَ بين السيكولوجية البشرية ومحكمة التفكير العقلاني السليم في هذا الفصل؛ نظرًا إلى وجوب محاولة فَهم ذلك بدلًا من إنكاره إذا أردنا معرفة الأساس الذي نبني عليه أحكامَنا على الآخرين.

يأخذ جوناثان هايت هذه الرُّؤى الثاقبة إلى مستوًى أعمقَ بكثير باستكشافِ مدى عُمق اعتماد غرائزنا الأخلاقية على عملياتٍ لا واعية خاصةٍ جدًّا، واختلاف هذا الاعتماد من شخصٍ إلى آخر. فيبدو أنَّ منظومة القِيَم التي تُشكِّل السِّمات الأساسيةَ للأحكام الاجتماعية يضرب بجذوره في مجموعةٍ من الأبعاد الأخلاقية التي تختلف باختلاف الأشخاص. ويستخدم هايت استعارةً يُشبِّه فيها هذه الميول الأخلاقية ببراعم التذوق

الموجودة على اللسان. فكيفما تُمكننا ألسنتُنا من تذوق خمسِ نكهات (مالح وحامض ومُر وحُلو ولاذع)، فإنَّ عقولنا العفيفة (على حدٍّ وصفه) كذلك لدَيها مُستقبِلاتٌ للمذاق، أو بالأحرى أسسٌ أخلاقية. وهذه الأسس هي:

(١) **المراعاة مقابل الأذى:** يتعلق هذا الأساس بالدافع إلى الطيبة والرفق وتجنب إيلام الآخرين. ويقودنا إلى الإيمان بأنَّ إيذاء الناس تصرفٌ خاطئ، وأن مراعاتهم فعلٌ أخلاقي حسَن. ويدفعنا هذا الأساس إلى الحكم على شخصٍ ما بأنه قاسٍ أو غليظ القلب من ناحية، أو طيبٌ ومُراعٍ للآخرين وحَنونٌ من ناحية أخرى.

(٢) **الإنصاف مقابل الغش:** يتعلق هذا الأساس بالعدل والإنصاف والحقوق والاستقلالية وكراهية الغش. فالناس لهم حقوقٌ تحتاج إلى دعم، والعدل يتطلب مقابلةَ المخالفات والانتهاكات باستجابةٍ تتناسبُ معها. وهذا قد يؤدي إلى الحُكم على شخصٍ ما بأنه غير أمين وجشع، أو بأنه منصفٌ ورشيد.

(٣) **الولاء مقابل الخيانة:** يُقدم هذا الأساسُ التضحيةَ من أجل الجماعة كفضيلة. فهو يُعلِي من قيمة الولاء والإخلاص، ويُحذر من التهديدات القادمة من خارج الجماعة، ويعاقب على الخيانة. وقد يؤدي هذا إلى إصدار حكمٍ على الشخص بأنه أناني، أو بأنه مُضحٍّ بنفسه وإيثاري.

(٤) **السُّلطة مقابل تقويضها:** يدعو هذا الأساس إلى احترام التقاليد والمؤسسات والسلطة، معترِفًا بقيمة وجود نظام اجتماعي. فيعاقب أولئك الذين يُقوِّضون التسلسلَ الهرَمي الاجتماعي ويحتفي بمن يُظهرون الاحترامَ ومراعاةَ آداب وتقاليد المجتمع.

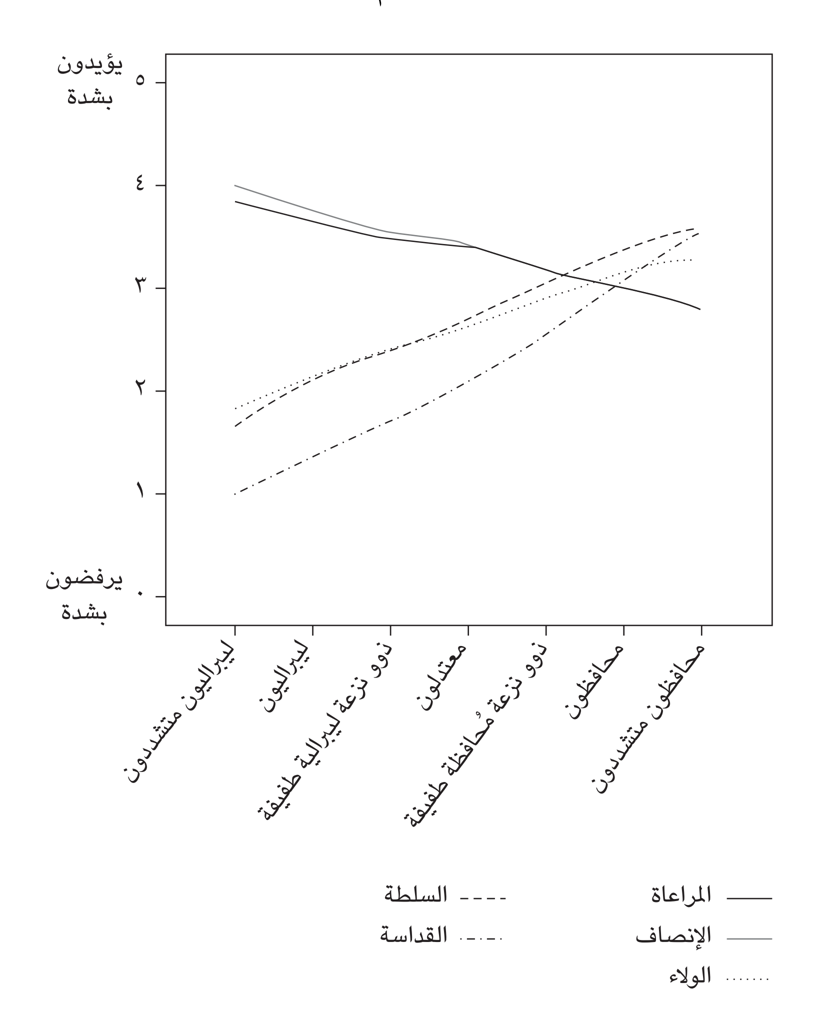
(٥) **القداسة مقابل الانحطاط:** هذا هو الأساس المتعلق بالطرح الواردِ أعلاه عن الكيفية التي يُمكن أن يؤدِّيَ بها الاشمئزازُ إلى إصدار تقييم أخلاقي. فهو يُقدِّس الصحة والنظافة والطهارة (وبالتبعية العفة والورع) ويميل إلى المعاقبة على خطايا التلويث والتدنيس والسمات المتعلقة بهما كالشهوة والجشع.[17] وبذلك قد يؤدي هذا الأساسُ إلى الحُكم على شخصٍ ما بأنه مثير للاشمئزاز، أو بأنه طاهر البدن والروح.

وهكذا يتضح أنَّ «جولي» و«مارك» ينتهكان هذا الأساسَ الخامس، ومن ثَم يُولِّدان حُكمًا أخلاقيًّا سلبيًّا في أعين أولئك الذين يُعلون من قيمة هذا الأساس بشدة. كذلك فالأشخاص الذين يخلعون أحذيتهم قبل دخول منازلهم أو منازل الآخرين أو الأماكن المقدسة يتبعون الأساس نفسَه.[18]

ويذهب أولئك الذين يعتمدون على الأسس الأخلاقية كلِّها إلى أنَّ العلاقات يجب أن تُحكَم بأكثرَ من مجرد الأساسَين الأوَّلين وحدهما؛ وذلك لإنشاء عالَمٍ اجتماعي أوضحَ حدودًا وأفضلَ تنظيمًا، وإلَّا سينتهي بنا المطافُ إلى حيِّزٍ عام يتَّسم بالفوضى وانعدام المسئولية. وهذه المجموعة الأخيرة تُمثِّل الغالبيةَ العُظمى من البشر. وفي حين أنَّ معظم الناس في معظم الأزمنة والأمكنة يعتمدون على الأسس الخمسة كلِّها، تُوجَد مجموعة استثنائية تدَّعي أنها لا تُركِّز إلا على الأساسَين الأوَّلَين، «المراعاة/الأذى» و«الإنصاف/الغش»، مثلي ومثل الكثيرين منكم أيها القراء بلا شك. نحن من ندَّعي أننا نرفض إصدار حكمٍ سلبي على «جولي» و«مارك».

وتُمثِّل هذه المجموعة مجموعةً فرعية قُتِلَت بحثًا وتحليلًا وصارت تُعرَف في أوساط علم النفس بمجموعة «ويرد» (WEIRD).[19] وهذه الكلمة هي الاختصار الإنجليزي المُعبِّر عن الأقلية التي تعيش في الدول الديمقراطية الغربية الغنية الصناعية المثقَّفة. يدَّعي أفراد هذه الأقلية أنهم لا يُمانعون أن تأكل الأسرةُ جثة كلبِها الأليف، أو أن يمارس الأخُ الجنس مع أخته ما دام أنَّ ذلك لا يضرُّ أحدًا؛ لأنهم يدَّعون أنهم يعتمدون على الأساسَين الأولين، وذلك على غير المعتاد من معظم الناس الذين يعتمدون على الأسس الخمسة كلِّها. فبينما يهتمُّ البشرُ جميعًا بأساسَي «المراعاة مقابل الأذى» و«الإنصاف مقابل الغش»، لا يهتم أحدٌ بأسس السلطة والولاء والطهارة بالقدْر نفسِه عَبر الأزمنة والثقافات المختلفة، سوى الغالبيةِ التي لا تعيش في الدول الديمقراطية الغربية الغنية الصناعية المثقفة. ويبدو كذلك أنَّ أنصار مذهب المُحافظة الاجتماعية، حتى أولئك الذين يعيشون في الدول الغربية الغنية منهم، لديهم براعمُ التذوق الأخلاقي الخمسة تعمل بقوة.[20]

وقد اختُبِر نحوُ نصف مليون شخص بسيناريوهات تُبرِز هذه التفضيلات المتمايزة، ونجحَت النتائج إلى حدٍّ كبير في شرح «الحروب الثقافية» في الولايات المتحدة بين الأطياف السياسية «الليبرالية» و«المحافظة»؛ إذ تميل حالةُ الانقسام السياسي عادةً إلى اكتساب مُسمَّيات. يُصوِّر أحد هذه السيناريوهات امرأةً تبحث عن قطعة قماش لتنظيف منزلها، وتجد عَلَمًا أمريكيًّا، فتُمزقه لتصنعَ منه خِرَقًا لتنظيف مِرحاضها. عندما يُطلب منك الحكم على ما إذا كانت هذه السيناريوهات غيرَ أخلاقية، تُوجَد سلسلة متصلة من الردود تربط بين زيادة النزعة الليبرالية لديك واحتمالية إجابتك بـ «لا»، وتربط بين زيادة النزعة المُحافِظة لديك واحتمالية الإجابة بـ «نعم». الشاهد هنا أنَّ هذه السيناريوهات تتعارض مع أسس القداسة أو الولاء أو السلطة التي تكون أبرزَ لدى المحافظين وأقلَّ بروزًا لدى الليبراليين.



شكل ٣-٢: الاتفاق مع الأحكام الأخلاقية مقابل الهوية السياسية (من بحث هايت، ٢٠١٢).

ثمة الكثيرُ من الآراء ردًّا على المقارنة المُقنِعة التي طرحَها هايت بين وجهةِ نظر أقلية «ويرد» التي تستخدِم اثنين فقط من براعم التذوق الأخلاقي، في مقابل معظم الأشخاص الآخرين الذين يستخدمونها جميعًا. فيرى البعضُ أنَّ المنظور القائل باستخدام بُرعمَين فقط هو الأفضل وأنَّ التقدُّم في العالم يأتي من الاستغناء عن الأسُس المتعلقة

بالمجتمع والقداسة. ويقولون إنَّ التقدم الاجتماعيَّ جعلَنا أقلَّ إصدارًا للأحكام السلبية، وأنَّ ذلك يرجع إلى هذا التحول. وفي الوقت نفسِه، يرى آخرون، مثل هايت نفسِه، أننا نحتاج إلى «التوازن» بين الليبراليين التقدُّميِّين والتقليديين المحافظين لإبقاء المجتمع على المسار الصحيح. فالحروب الثقافية التي تنشأ من مِثل هذا التفاوت في المعتقدات الأخلاقية الراسخة تؤدي إلى اتهاماتٍ واتهاماتٍ مضادَّة؛ إذ تنهال انتقاداتٌ حادة على الليبراليين بأنهم يدمرون النسيج الاجتماعي بتصرفاتهم غير المسئولة، وعلى المحافظين بأنهم يقمعون الحرية بتزمُّتهم.

غير أنَّ أفرادَ أقليةِ «ويرد» التقدُّميِّين الليبراليين الذين يزعمون أنهم لا يتأثرون إلَّا بالمبدأَين الأوَّلين، المتعلقَين بالأذى والإنصاف، يمكن أن يكونوا أقلَّ «استنارةً» مما يظنون. فتنشيط الأسس الأخلاقية الأخرى أيضًا لديهم يتم بسهولة ولا يتطلب الكثير. فقد نُركِّز بشدة على قدراتنا العقلانية عند الإجابة على استبيانٍ ما، ولكن عندما نقترب من الأشياء التي نهتم بها في الواقع، نبدو كأي شخص آخر بالضبط، وسنعتمد على أسس السلطة والولاء والطهارة بطرق مختلفة.

ويبدو أن نبرة التوبيخ الذي انهال على الناشط البيئي والصحفي جورج مونبيوت، بعدما قرَّر التحول إلى تأييد استخدام الطاقة النووية، من زملائه الناشطين البيئيين المستنيرين؛ تُركز على خيانة الولاء والقداسة بقدرِ تركيزها على أي أساسٍ أخلاقيٍّ آخر. فقد علَّق الناشط البيئي جوناثان بوريت على مدى «انبهاره (أي مونبيوت) الآن بـ «وعود المفاعلات السريعة المتكاملة ومفاعلات فلوريد الثوريوم السائل …» ألا تبدو مذهلةً تمامًا حقًّا! جرِّب أن تقول ذلك بأعلى صوتِك لترى ما إذا كنت ستشعر أنت أيضًا برعشةٍ بسيطة من إثارةٍ شِبه جنسية!»[21] فيما قال الصحفي جون بيلجر: «الطاهي مونبيوت شخصية مُحزنة بشكلٍ مُثير للاستغراب. فكل تلك السنوات من الحملات النبيلة الشعواء الرامية إلى حماية البيئة قد انهارت الآن بسبب تحوله المفاجئ والتام إلى تأييد الدمار السام الذي تُحدِثُه الطاقة النووية، وحاجته الواضحة إلى نَيل تقدير المؤسسة الحاكمة، ذلك التقدير الذي، وللمفارقة، كان يحظى به بالفعل.»[22]

توجد جماعاتٌ في كل الثقافات تشترط الولاءَ وتُعاقب على الخيانة. ومن ثَمَّ، فتفضيل وجهة نظرِ أقليةِ «ويرد» هو بمثابة افتراضِ أنَّ الآخرين مُغشَّون بغيمةٍ ضبابية من التفكير المنحاز إلى المصلحة الذاتية في حين أننا (أيًّا كانت هُويتنا) نحن مَن يرى الصورة بوضوح. لذا دعونا لا نَقنَعْ بهذا الرأي الذي يُشعرنا بالرضا عن أنفسنا؛ كيلا نقع في فخِّ

تبرئة الذات. فهذا النقص في الوعي الذاتي مُستشرٍ في السيكولوجية البشرية، ويعني أن الطريقة التي نحكم بها على أنفسنا غالبًا ما تكون شائهةً شأنها شأن الطرق التي يحكم بها بعضُنا على بعضٍ. وهنا تجدر الإشارة إلى المعلق اليميني جيمس ديلينجبول، الذي يُعيد إبراز وهم العقلانية الزائف نفسِه، ولكن هذه المرة من وجهة نظرٍ يمينية، وذلك في مَعرِض تعليقه الذي أبداه بسرورٍ على الجدل المحتدِم المثار حول مونبيوت:

> الفلسفة التجريبية، هذا هو مربط الفرس. فالأشياء إما صحيحةٌ أو غير صحيحة. وإذا كانت غيرَ صحيحة، فمن الواضح أن من الخطأ الاستمرارَ في الإيمان بها من أجل الصوابية الأيديولوجية. هذا ما يفعله اليساريون طَوال الوقت، وكما رأيتَ في هذه الحالة، يا جورج — وإن كنتَ مع الأسف لم ترَه بعد فيما يتعلق بقضية، إحم، «تغير المناخ» — فهذا خبيث ومُفسِد ومُستنكَر أخلاقيًّا.[23]

إنَّ الصورة المنبثقة من أبحاث علم النفس أنه إذا كان علينا فعلُ أي شيء، فيجب أن نتوخَّى الحذرَ من تبنِّي تصوراتٍ عن الذات توحي بأنَّ أحكامنا محايدة أو منصفة. فثمة طابعٌ بشري في تشكُّل أحكامنا من خلال المشاعر والانفعالات وعمليات تبرير الذات التي تجري في اللاوعي. وبالتبعية توجد لدينا عمليات أخرى تُشكِّلنا بالقدر نفسِه من العمق. والحقيقة التي لا تقل أهميةً عن عملياتنا الداخلية هي أنَّ هُوياتنا تتشكل اجتماعيًّا بطريقةٍ معينة بحيث لا يمكننا إلا أن نرى العالم من منظور الانتماء إلى الجماعة والسياقات الاجتماعية.

الحُكم ضمن سياق

أوضحت الاضطرابات السياسية الأخيرة بما لا يدع مجالًا للشك أننا صِرنا نعيش في عالم «زوال الاهتمام بالحقائق» و«تبنِّي حقائق بديلة» حيث أصبحنا نجد الدليل الذي يُناسب مواقفنا، بدلًا من البحث عن الحقيقة الفعلية. غير أنَّ هذا النوع من «الاستدلال المدفوع» راسخٌ لدينا بالفعل منذ أمدٍ بعيد. فإذا عرَضت على الناس صورًا لحشد من المحتجين يتظاهرون خارجَ مبنًى، فسيُكوِّنون آراءً مختلفة بِناءً على ما يعرفونه عن سبب المظاهرة. فإذا قيل لهم إنَّهم يشاهدون صورًا لمحتجين يتظاهرون دفاعًا عن حقوق المثليين خارج مكتب تجنيدٍ عسكري أو صور لمعارضين يتظاهرون لمناهضة الإجهاض خارج إحدى

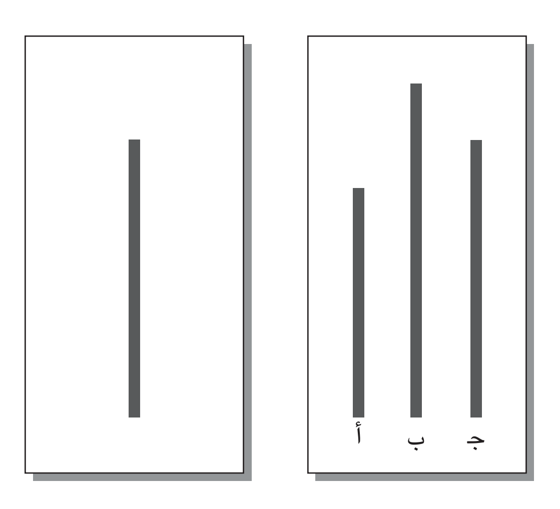
عيادات الإجهاض، فإنَّ وجهة نظرهم، وكلامهم عمَّا يحدث بالفعل، غالبًا ما سوف تتشكل بالولاءات السياسية.

كثيرًا ما لا ندرك هذه القُوى الاجتماعية، مُفضِّلين أن نظن أنفسنا أشدَّ حصانةً ضد العوامل الخارجية مما نحن عليه في الواقع. ويُعَد «خطأ العزو الأساسي» (كما هو معروف) مصطلحًا يصف به خبراءُ علم النفس الكيفيةَ التي نتجاهل بها السياقَ عند تقييم الأسباب التي تدفع الناس إلى أفعالهم. فإذا تصدَّق رجلٌ بالمال على شخصٍ محتاج، فهو يفعل ذلك «لأنه» كريم؛ وإذا سرق شخصٌ ما شيئًا، فذلك لأنه غير أمين. ويتطلب الأمرُ إجراءَ بحث لإظهار أنَّ هذه السلوكيات تحدث في سياقٍ يؤثر بقوة فيما إذا كنتَ تسرق أو تتصدَّق. فعلى سبيل المثال، عند إجراء تجربةٍ على بعض الطلاب في معهدٍ لتعليم اللاهوت في برينستون، اتضح أنَّ أبرز عوامل التنبُّؤ بما إذا كانوا سيساعدون شخصًا غريبًا مصابًا يعوق طريقهم اعتمد اعتمادًا أساسيًّا على ما إذا كانوا في عجلةٍ من أمرهم أم لا. فقد كُلِّف الطلاب المعنيُّون بعبور الحرم الجامعي لإعداد خطبةٍ عن قصة السامري الصالح. وصادف كلٌّ منهم في طريقه رجلًا مُستلقيًا على الأرض عند أحد المداخل وهو يتأوَّه ويسعل. وتبين أنَّ احتماليةَ مساعدتهم للرجل اعتمدَت اعتمادًا أساسيًّا على ما إذا كانوا قد أُخطِروا بأنهم مُتأخرون أم أنَّ لديهم متَّسَعًا من الوقت. لدرجة أنَّ بعضًا ممَّن كانوا في عجالة مرُّوا فوق جسد الرجل المستلقي حرفيًّا ليصلوا إلى المبنى التالي![24]

نحن نميل عادةً إلى اعتبار الصفات متأصِّلةً في طباع الآخرين، بدلًا من أن نرى قوةَ تأثير السياق، ونُصعَق عندما نراهم بعدئذٍ يأتون بتصرفات «منافية لطباعهم». فنحن نميل إلى المبالغة في تقدير حجم تأثير الاختيارات الإرادية في النتائج الحادثة في حياة الناس، والمبالغة في الاستهانة بمقدار تأثير الصُّدَف والحظ فيها، وهذا يمكن أن يؤدِّيَ إلى ظاهرة «العوالم العادلة»، التي تقترح أنَّ الناس في العموم ينالون ما يستحقُّون. فالناس مثلًا يميلون إلى الاعتقاد (بعقلية «الحلم الأمريكي») بأنَّ حجم الحراك الاجتماعي في المجتمعات التي يعيشون فيها أكبرُ ممَّا هو عليه بالفعل، وأنَّ حجم انعدام المساواة أقلُّ مما هو عليه بالفعل.[25] وسوف أعود إلى «الحظ الأخلاقي» لاحقًا في هذا الفصل.

ونادرًا جدًّا ما نُصدر على الآخرين أحكامًا مجرَّدة، ربما باستثناء الأحكام التي نُصدرها عند مَلء الاستبيانات. فاستعدادنا لحُكم بعضِنا على بعضٍ يتشكَّل بشكلٍ خاص من خلال العلاقات التي تجمع بيننا والجماعات التي ننتمي إليها. وقد قضى عالم النفس سولومون آش حياته المهنية في توضيح مدى سهولة تأثُّرِنا بحضور الآخرين في إصدار

الأحكام. حتى أبسط الأحكام الإدراكية على طول خطٍّ ما، على سبيل المثال، يمكن أن يُحرَّف عند سماع آخرين يقولون أشياء تتعارض مع ما هو واضح. لننظر مثلًا إلى الصورة الواردة أدناه (الشكل ٣-٣).



شكل ٣-٣: الأحكام الإدراكية – اختبار طول الخط

أي خط على اليمين يساوي الخط على اليسار طولًا؟ الإجابة الواضحة والبديهية هي الخط (ج)، أليس كذلك؟ ولكن إذا سمعتَ سبعة أشخاص آخَرين يقول كلٌّ منهم إنَّ الإجابة هي (ب)، فإلى أيِّ مدًى ستتمسَّك برأيك بسهولةٍ عندما يَحينُ دورك لتُجيب؟ تبين أنَّ ٧٥ في المائة من الطلاب الذين سُئلوا من شأنهم الانسياقُ إلى التوافق مع المجموعة (التي تعمَّدَت تزييف الإجابة باتفاقٍ مُسبق مع المُعلم الذي يُجري الاختبار)، واختيار الإجابة الخاطئة مرةً واحدة على الأقل.

ويزخر تاريخُ علم النفس الاجتماعي بأمثلةٍ عن مدى القوة التي تعتمد بها أحكامُنا على العلاقات أو الانتماء إلى جماعة معينة أو السياق الاجتماعي. وكان الدافع وراء الكثير من هذه الأبحاث والدراسات احتياجًا إلى فَهم كيف أمكن حدوث محرقة الهولوكوست في مجتمعٍ عصري. ويكفي فقط سماعُ اسم العالِمَين ستانلي ميلجرام وفيليب زيمباردو

لنستحضرَ في الأذهان صورًا لمُشاركين مُطيعين في تجرِبة ميلجرام وهُم يَصعقون أشخاصًا آخرين بالكهرباء بِناءً على تعليماتٍ من رجل يرتدي معطفًا أبيض، أو لطلابٍ يؤدون دَور السجَّانين والسجناء بقوةٍ غاشمة مُبالغ فيها في دراسة سجن ستانفورد. وهكذا تُظهر المفاهيم السيكولوجية، مثل تأثير المتفرج والدليل الاجتماعي،[26] مدى مَيلنا إلى التصرف وفق المعايير التي يفرضها وجود الآخرين ضمنيًّا.

أظهر علمُ النفس مرارًا مدى عُمق تغلغل الهويات الاجتماعية في كلِّ واحدٍ منا. ويُعَد هذا تصحيحًا مُهمًّا لتصورِنا الوهمي عن ذَواتنا كأفرادٍ مُنفصلين، ويمنحنا فهمًا أفضلَ لطبائعنا الاجتماعيةِ مِن ذلك الذي يُمكن لبديهياتنا اليومية أن تمنحَنا إياه في المعتاد. ولذا لا نستطيع أن نفهم أنفسنا حقًّا، فضلًا عن أن نتوقَّع من الآخرين أن يفهمونا. ويبدو أنَّ حتى أضعف إحساس بالانتماء إلى مجموعةٍ مُعينة سيُؤثر تأثيرًا شديدًا، بطريقةٍ أو بأخرى، على استعدادنا لإصدار الأحكام والأفعال. فقد أظهرَت تجاربُ نموذج المجموعة الأدنى التي أتمَّها هنري تاجفيل في سبعينيَّات القرن الماضي مجموعاتٍ من الأولاد سرعان ما ينحازون إلى مجموعتهم (بعد تقسيمهم عشوائيًّا إلى مجموعتَين) على حساب المجموعة الأخرى من الأولاد وفق أدنى حدٍّ من المعايير. فقد قُسِّم الأولاد إلى مجموعتَين أُنشِئتا اعتباطيًّا وسُمِّيتا باسمَيْ رسَّامَين لم يسمعوا بهما من قبلُ، وهما بول كلي وفاسيلي كاندينسكي. عند تقسيم الأموال أو النقاط بين المجموعتين، اختاروا الحصولَ على نقاطٍ أقل لمجموعتهم المنتمين إليها إذا كان ذلك يعني حرمانَ المجموعة الأخرى من نقاط أكثر. كان من المفترض أن يكون هذا الشرط الأدنى هو الشرطَ الضابطَ الذي يمكن مقارنةُ الحدود الأقوى على أساسه، ولكن اتضح أنَّ فئةً بهذا القدر من البساطة والتفاهة كانت كافيةً لخلق انحياز إلى أفراد المجموعة. غير أنَّ هذا لا يعني بوجهٍ عام أنَّ التماهيَ مع مجموعةٍ ما والارتباط بها يؤدي بالضرورة إلى تمييز عنصري ضدَّ المجموعات الأخرى كما هو الحال في الشروط الدُّنيا المذكورةِ أعلاه. أي إنَّ التمييز بين المجموعات لا يستلزم بالضرورة شيطنةَ الآخرين. فإذا كنت ترى نفسك جزءًا من مجموعة وتريد أن تجعل مجموعتك مميزة، فمن الأفضل أن تُحقق ذلك بأفعالٍ نافعة للآخرين، كما يحدث عندما يُقرر أفراد جماعاتٍ مُعينة مساعدةَ أولئك «الأقل حظًّا منهم». المقصد ببساطة أنَّ هُوياتنا الاجتماعية والجماعات التي ننتمي إليها لها تأثيرٌ عميق فيما يتعلق بكيفية حُكمنا على الآخرين، سواءٌ بالإيجاب أم بالسلب.

وهكذا فإنَّ ميلنا إلى الارتباط بمن نشعر بأننا نتماهى معهم قد جعل الأشخاص الساعين إلى إقناع الآخرين بفكرةٍ مُعينة من الأطياف كافةً يعتمدون على مخاطبة هذه النزعة لديهم. فالفنادق التي تريد من نزلائها التفكيرَ في البيئة (وأرباح الفندق) قبل أن يتخلَّصوا من المناشف لتُغسَل وجَدَت أنَّ أقوى رسالةٍ فعَّالة يُمكن استخدامها هي تلك التي توضِّح أنَّ أناسًا آخرين (أناسًا «مثلك» بالأخص؛ أي كانوا يمكثون في الغرفة نفسِها من قبلُ على سبيل المثال) يُعيدون استخدام مناشفهم أيضًا. فيما وجدت وحدةُ الرُّؤى السلوكية، التي تعمل مع حكومة المملكة المتحدة على كيفية زيادة دفع الضرائب أنَّ «وكزة تنبيهية» بسيطة يُمكن أن تُحدث فارقًا كبيرًا. فقد اكتشفَت أنَّ تغيير جملة «تسعة من أصل كل عشَرة أشخاص في المملكة المتحدة يدفعون ضرائبهم في الموعد المحدَّد» إلى «الغالبية العُظمى من الناس في [المنطقة المحلية التي يعيش فيها دافع الضرائب] يدفعون ضرائبهم في الموعد المحدد» قد رفع نسبة الأشخاص الذين يُسددون ضرائب الدخل المفروضة عليهم قبل انتهاء الموعد المحدد.

من السهل أن يتبادر إلى الذهن هنا أنَّ كل هذا يعني أننا مُنساقون بغفلةٍ إلى التفكير الجمعي واتباع القطيع. لكنَّ هذا ليس صحيحًا؛ فنحن لسنا غافلين، بل بالعكس؛ لأننا نُقيِّم المجموعات التي تُمثلنا قبل أن نسمح لمعاييرها بأن تحكم سلوكنا. نحن لا نُنوَّم مغناطيسيًّا أو نفقد عقلانيَّتَنا بالانتماء إلى المجموعات (كما يظهر غالبًا في أوصاف الصحافة الشعبية المصورة والافتراضات البديهية الشائعة عن الغوغاء المنساقين دون تفكير). نحن حيوانات ذات نزعةٍ اجتماعية فائقة نميل إلى التصرُّف كيفما نتصرَّف؛ لأنَّ معايير المجموعة شيءٌ وافَقْنا على الالتزام به طواعية. وفي هذا الصدد، دَرَس خبير علم النفس الاجتماعي مارك ليفين وبعض زملائه الحالاتِ التي يكون فيها مُشجِّعو كرة القدم البريطانيُّون على استعداد لمساعدة مُشجعٍ مصابٍ من الفريق المنافس.[27] ووجَدوا أنَّ المشاركين عندما يُفكرون في إطار كونهم مشجعين لمانشستر يونايتد، لا يميلون إلى مساعدة أحدٍ من مُشجعي ليفربول، أمَّا إذا وُضعوا ضِمن فئة مشجعي كرة القدم بوجهٍ عام، فإنهم سيتوقفون ويساعدون هذا المشجع. ولكن إذا لم يُعرَّف الشخص المستلقي على الأرض بأنه أحد مُشجعي كرة القدم، قلَّت احتمالات معاودتهم مساعدة هذا المشجع مجددًا. عندما نفكر في الجانب العنيف الوحشي من كرة القدم، من السهل أن نتخيل العنف «المُغيَّب» الذي ينحدر البشرُ فيه إلى آليِّين بلا عقل ينضمُّون إلى القطيع. لكنَّ

المشاركين في هذه الدراسة ليسوا مُغيَّبين إطلاقًا، بل على قدرٍ كبير من الوعي، على حسب الجماعة التي يَعتبرون أنفسهم مُنتمين إليها.

من المهم أن نفهم هذا؛ لأنه يعارض فكرةَ أننا ننساقُ بلا وعيٍ إلى الأحكام الأخلاقية أو أننا نتعرض لعملية غسيل دماغ من جانب جذَّابين مُقنِعين. فما يحدث بالفعل في أغلب الأحيان أننا نختار المجموعات التي تُشكِّل هُوياتنا الاجتماعية، ومن ثَم نُطلق أحكامنا بوعيٍ تام في إطار المعايير التي تتبع هذا الاختيار. فالمعايير التي تحكم إيماننا بالمؤسسات تُسهِم بقدرٍ هائل في تشكيل الكيفية التي نتصرف بها وما نعتبره غيرَ أخلاقي. فلا جدوى من الوقوف منتظرًا بصبر في طابور بينما الآخرون كلهم يتدافعون إلى مُقدمته.

المقصد الأساسي هنا أنَّ الهُويات الاجتماعية يمكن أن تتغير، وفي أثناء تغيرها، يتغير معها المنطقُ الذي نُحدِّد به مَن يُعتبر «واحدًا منَّا». فوعيي بذاتي كأبٍ أو ناشر أو لندني أو كاتب أو شخصٍ ذي تراثٍ عربي وأسرةٍ عربية؛ يُحدث تأثيرًا عميقًا جدًّا في تشكيل حيز اتخاذ القرار بخصوص ما هو مناسبٌ ومعقول بالنسبة إليَّ من أفكار وأفعال. فولاءاتي، وتقديري لذاتي، وأحكامي المسبقة، واستعدادي للانقياد أو التأثُّر، وحس الإنصاف والتضامن والترابط لديَّ، وتحيزاتي إلى «مَن هُم على شاكلتي»، وأحكامي، كلها أشياء تتشكل، إلى حدٍّ ما، بتأثير الذات الجمعية التي تبدو بارزةً لي في ذلك الوقت. لكن هذا لا يعني إنكارَ هُويتي الفردية؛ بل المقصود أن ندرك كيف يتمُّ التعبير تعبيرًا غير قابل للاختزال من خلال عدسةٍ اجتماعية، وأن هُويتي الاجتماعية تُغير الطريقة المنطقية بالنسبة إليَّ للتعامُل مع العالم. كذلك يُنشئ في نفسي ذلك التصوُّرَ المُشتت بأننا بلا ذاتٍ متأصلة متفردة يُمكن أن يحكم عليها أيُّ شخص، سواءٌ بصورة صحيحة أو غير ذلك.

إنَّ المجموعات التي نُنشِئها من خلال الفئات الاجتماعية تؤثر في أنواع العلاقات التي نُشكلها، وتُعزز أهمية المعايير، وتؤثر على كيفية تقييمنا لمضمون أفعالنا الأخلاقي. وهذا بدَوره يؤثر في الأحكام الأخلاقية المتعلقة بالمُباح والمحظور. فعلى سبيل المثال، طُلب من طلابِ إحدى الكليات، في دراسةٍ ما، حلُّ بعض مسائل الرياضيات في وجود آخرين من حولهم، ولكن كان بإمكانهم أن يغشُّوا بتزييف نتيجتهم، والحصول على مكافأةٍ بالغش. كان بعض المشاركين موجودين في حضرة شخصٍ مُتفِق سلفًا مع أصحاب الدراسة، وقد غشَّ هذا الشخصُ بفجاجةٍ صارخة؛ إذ أنهى حلَّ المسائل بسرعةٍ مُستحيلة وترك الغرفة آخِذًا معه أكبر قدرٍ من المال. وقد شكَّل هذا التصرفُ سلوكيات الآخرين بطريقةٍ مختلفة. فقد ازداد غشُّ الآخرين في الغرفة عندما كان ذلك الغشاش المجاهر بغشه عضوًا في

مجموعتهم (أي طالبًا من الجامعة نفسِها التي كان المشاركون مُلتحقين بها) وانخفض عندما كان من مجموعةٍ أخرى غيرهم (أي طالبًا في جامعةٍ منافسة).[28]

غير أننا نميل إلى تقسيمٍ صارم للعالم إلى خيرٍ وشر، وننسب إلى الشر تفسيرَ الأفعال الشنعاء. ويعتمد تشكيلُ تصوراتنا عن الخير والشر بقوة على الجماعات التي نعتبر أنفسنا جزءًا منها أو التي تمثلنا، ويمكن أن نُقلل من أولئك المنتمين إلى جماعاتٍ أخرى، وننسب إليهم صفات أدنى أو أسوأ بكل سرور وبلا تردُّد. وفي أسوأ الحالات، يُحكَم على الآخرين بأنهم عديمو القيمة أو غير عقلانيِّين أو أشرار. لكن خُرافة الشر الخالص تتجاهل حقيقة أنَّ تلك الأفعال يرتكبها أناسٌ لديهم أسباب لارتكابها، والأدهى أنَّ تلك الأسباب غالبًا ما تبدو ساميةً نبيلة (مهما كانت خادعةً للذات). فالناس لا يميلون إلى اعتبار أنفسِهم أشرارًا.

عندما حلَّل عالم النفس روي باومايستر أسبابَ ارتكاب أعمال العنف، خلص إلى أن الجشع والسادية لا يقفان إلا وراء نسبةٍ صغيرة من هذه الأعمال. والأدهى أنَّ الأسباب الأكثر شيوعًا وراء الأفعال العنيفة التي ارتُكِبَت سابقًا، وفقًا له، كانت علو تقدير الذات والمثالية الأخلاقية. ولذا فأي شخص يشاهد رجلًا ذا مظهرٍ مُتجهم متوعِّد بأذًى ما، على غِرار الممثل جو بيشي وهو يؤدي دور رجل عصابات المافيا الذي يستخدم السلاح بتهوُّر ودون تردد في العديد من الأفلام المختلفة، ويجفل عند مشاهدته، سيكون أحمقَ إذا ظنَّ أنه يعاني تدنِّي احترام الذات. فالشخص العنيف الذي يؤذي من هم أضعفُ منه ليس جبانًا على الدوام، حتى وإن كان يقظًا لمراقبة التهديدات التي تُهدد غروره. وهكذا خَلص باومايستر، في استنتاجٍ غير متوقَّع، إلى أنَّ بعض برامج الإصلاح التي تعمل على تعزيز تقدير المرء لذاته قد تأتي بنتيجةٍ عكسية؛ لأنَّ هذا قد يُشجع نوعًا من تقدير الذات النرجسي يُمكن أن يؤدِّي إلى ردِّ فعل عنيف عند تعرُّض المرء للاستهزاء أو التحدي أو الإهانة. أي إنَّ ميثاق الشرف والالتزام الأيديولوجي مسئولان عن أفعال عنيفة أكثر بكثير من أي عامل آخر.[29]

بالمثل، فإنَّ الطهارة الأيديولوجية أو فلسفة المثالية يمكن أن يُشكِّلا خطورةً بافتراضهما أنَّ الغاية تبرر الوسيلة؛ ما يُعد رخصةً تُجيز التعذيب والقتل خارج نطاق القضاء وما إلى ذلك من أجل القضية؛ وتتفاقم هذه الخطورةُ بشدة عند وجود سلطة الدولة وراء هذه المثالية.[30]

يُقال إن التاريخ يكتبه المنتصرون. ويُمكن إضافة أنهم كذلك يكتبونه بأسلوبٍ خاص محايد ورنّان، نبرة لم يكن ضحاياهم ليستخدموها لو كانوا هم مَن كتبوه. ويصف ستيفن بينكر هذه «الفجوة في التأويل الأخلاقي للفعل» بأنها تفاوتٌ بين منظور الجاني للعالم ومنظور الضحية. فالضحية لدَيه ذاكرةٌ طويلة المدى، في حين يبقى ذهن الشخص الجاني عالقًا بقوة في أحداث الحاضر؛ الضحية يؤدي دورَ الفيلسوف الأخلاقي، معتبرًا الصراعَ المعنيَّ صراعًا بين الخير والشر، في حين يظهر الجاني بثوب العالِم ببحثه عن أسبابٍ وظروفٍ تُبرر أفعاله المؤذية وتُخفِّف من وطأتها.

تُعزى أهمية ذلك إلى أننا عندما ننظر إلى أفعالنا من منظورٍ فردي عقلاني بحت، نُغفِلُ حقيقةَ أنَّ المنظور الاجتماعي لا يُتيح السياق الذي نأتي فيه بهذه الأفعال فحسب. بل يُسهِم بعُمق في تأسيس هُويتنا. ولكن إذا لجأنا إلى منظور جمعي للأمور، ولم نرَ إلَّا الأفعال غيرَ العقلانية، أي رأينا الآخَرين مُشاغبين «مختلِّين» أو متطرفين «مخبولين» أو أشخاصًا «أشرارًا» مُلتزمين بأيديولوجيات مختلفةٍ عن أيديولوجياتنا، نُتهَم بالحكم على الآخرين دون تركِ أي فرصةٍ لتفهُّم موقفهم. لذا فحين نفهم هُوياتنا الاجتماعية الحقيقية فهمًا أفضل، لن يقتصر نفعُ ذلك على إتاحة الأدوات اللازمة لتحسين فهمنا لأولئك الذين عادةً ما قد ننبذهم مُعتبرين إياهم غيرَ عقلانيِّين، بل سيُساعدنا أيضًا في فهم ذواتنا ذات النزعة الاجتماعية الفائقة فهمًا أفضل.

المقصد من هذا البحث النفسي أننا بحاجةٍ إلى أن نتوخى الحذر من تبنِّي تصورات عن ذواتنا بأننا مُحايدون أو مُستقلون أو منصفون. فالأمر لا يقتصر على أنَّ بعضنا يحكم على بعضٍ بطُرُقٍ غير واعية وتُقيِّم الأفعال من منظور أخلاقي ومؤطَّرة بهوياتنا الاجتماعية، بل كذلك نواجه صعوبةً في فصل النية عن الظروف المجردة عند الحكم على الأفعال.

الحظ الأخلاقي

> «لطالما اشتكى الناسُ على مرِّ العصور من أنَّ العالم يَحكُم بناءً على الفعل نفسه، وليس النية، ولطالما كان ذلك أكبر مُثبط للفضيلة.»
>
> (آدم سميث)

في نوفمبر عام ١٩٨٤، إبان أشدِّ النزاعات الصناعية في التاريخ البريطاني الحديث، كان ديفيد ويلكي، وهو سائقُ سيارة أجرة ويلزي، يُقِل ديفيد ويليامز، أحدَ عمَّال المناجم الذين لم يُشاركوا في الإضراب، إلى منجم فحم ميرثر فيل. ولم يكد ينعطف نحو طريق «إيه ٤٦٥» شمال بلدة ريمني حتى ألقى اثنان من عمال المناجم المضربين، وهما دين هانكوك وراسل شانكلاند، بكتلةٍ خرسانية وزنها ستة وأربعون رِطلًا من أعلى جسرٍ مُخصَّص للسيارات على الطريق. فارتطمت الكتلة بسيارة ويلكي، لتقتله فورًا وتُلحق إصابات طفيفة بويليامز، العامل غير المشارك في الإضراب.

هل يُعَد بذلك أنَّ هانكوك وشانكلاند قتَلا ويلكي؟ قررت المحكمة أنهما قتلاه. فقد حوكما وأُدينا في مايو ١٩٨٦ بارتكاب جريمة قتل، وحُكم عليهما بالسجن مدى الحياة، مع أنهما ادَّعيا أنهما أرادا تخويفَ ويليامز ليس أكثر. وأثار هذا الحكمُ احتجاجًا عنيفًا جدًّا لدرجة أنَّ ٧٠٠ عامل تركوا العملَ في منجم ميرثر فيل احتجاجًا عليه، مع أنَّ الإضراب كان قد انتهى بحلول ذلك الوقت. فقد رأوا أنَّ موت ويلكي لم يكن مُتعمَّدًا إطلاقًا، وغضبوا بشدةٍ من حُكمٍ قاسٍ كهذا.

يعتمد تحديدُ ما إذا كانا قد ارتكبا جريمةَ قتل أم جريمةً أخفَّ وطأة، إلى حدٍّ ما، على ماهية نيَّتهما آنذاك. فحُكم الإدانة بجريمة القتل يعتمد على حالة الجاني الذهنية، سواءٌ في القانون أو حيثيات الحس المنطقي. فهل كانا يُضمِران في ذهنَيهما نية القتل العمد اللازمة لإصدار حكم كهذا؟ لا يتضمن القانون الإنجليزي وصفًا بسيطًا لفئة النية. صحيحٌ أنَّ جريمة القتل التي يبدو جليًّا أنها نُفِّذت مع سبق الإصرار والترصد، ويُمكن فيها إثباتُ أنَّ القاتل كان يُضمر «نية مباشرة» لإحداث نتيجةٍ كهذه؛ تكون كافيةً لإدانة مُرتكِبها بأنه قاتل. ولكن تُوجَد نياتٌ أضعف وأقلُّ وضوحًا يُمكن كذلك أن تؤدِّيَ إلى الحُكم نفسِه. وهذه الفئة كانت فضفاضةً بما يكفي لإدانة هانكوك وشانكلاند. فقد كان كافيًا لاعتبار أنَّ تلك الجريمة ترتقي إلى جريمة قتل إظهارُ أنَّ المدَّعى عليهما كانا يُضمران «نية غير مباشرة»، بمعنى أنهما كان لديهما بصيرة كافية لمعرفة أنَّ أفعالهما من المرجح جدًّا أن تؤدِّيَ إلى الموت (حتى لو لم يرغبا في حدوث هذه النتيجة). وحتى لو كانت النتيجة غيرَ مُستحقةٍ من منظورٍ ما، فإنَّ احتمالية وقوع وفاة بسبب تصرفهما كانت معروفة جدًّا لهما إلى حدٍّ جعلهما يستحقان الإدانة.

ولكن تخيَّلوا أنَّ الكتلة الخرسانية كانت قد سقطت على الطريق (كما كان العاملان ينويان على حدِّ قولهما وهما يُدافعان عن أنفسهما)، ولم تُسفر عن شيء سوى تعطيلِ

الحركة المرورية. عندئذٍ، كانا سينالان حُكمًا أخفَّ بكثير، بالرغم من وجود النية نفسِها بالضبط لديهما. فلو لم يؤدِّ تصرفُهما إلى وفاة شخص ما، كان من الممكن أن يُحاكَما بتهمة الشروع فقط، مهما كانت النية قاتلة.

عند فصل النتيجة عن القصد، نواجهُ حقيقةً مُحيرة بعضَ الشيء تُعرَف بـ «الحظ الأخلاقي». قد يبدو أنَّ هذا المصطلح يجمع بين نقيضَين، لكنَّ الفيلسوف برنارد ويليامز الذي صاغه أدرك أننا يحكم بعضُنا على أخلاق بعضٍ استنادًا إلى أشياءَ تقع خارج نطاق سيطرتنا ليس إلَّا. ولذا فالشخص الذي يَشرع في القتل، والذي قد يُخفق في القتل بالصدفة البحتة (وليكُن لأنَّ الضحية الذي أراد قتله تعثَّر وسَقَط في اللحظة نفسِها التي انطلقَت فيها الرصاصةُ نحوه) ينال حُكمًا أخفَّ مع أنه يُضمر النية نفسَها ويفعل التصرفَ نفسه. والعكس صحيح؛ إذ يبدو معقولًا أن تختلف مُعاملة الآخرين لي عندما أفعل شيئًا متهورًا، كإلقاء قالب طوبٍ من فوق سورٍ مثلًا، باختلاف النتيجة. فإذا سقط بسلامٍ على العُشب على الجانب الآخر من الجدار دون إحداث ضرر، فقد أتوقع عندئذٍ أن أُلام على تهوُّري، لكني لن أتوقع أن أعاقَب. أمَّا إذا أصاب القالبُ طفلًا وقتله، فعندئذٍ سأَمثُل أمام المحكمة لمواجهة حسابٍ أعسرَ بكثير.

وقد ناقش المخرج السينمائي لويس بونويل هذه الفكرة سريعًا دون تعمُّق أو جدِّية في فيلمه «حياة أرشيبالدو دي لا كروز الإجرامية» (ذا كريمينال لايف أوف أرشيبالدو دي لا كروز)، الذي يحكي عن شخصٍ يعتزم أن يكون سفاحًا، لكنَّ الذين يَشرع في قتلهم يموتون في الوقت نفسِه بسبب حوادثَ تقع بالصدفة، بالرغم من فشل محاولاته لقتلِهم. وفي المحكمة، يجدُ القاضي أنَّ أرشيبالدو بريء من كل هذه الجرائم، بالرغم من اعترافه بقصده وشعوره العميق بالذنب. فهو لم يتسبَّب في وفاة الأشخاص الذين كان ينوي قتلهم؛ ولذا لم يكن يُوجَد شيءٌ يُعاقَب عليه.

وهكذا يتَّضِح أنَّ الحُكم بناءً على النتيجة وليس القصد يتعارض بعضَ الشيء مع مفاهيمنا البديهية عن استحقاق اللوم؛ ولذا غَضِب عمالُ منجم ميرثر فيل في ضوء هذه العدالة القاسية. وبالفعل أُحيلت القضية لاحقًا إلى محكمة الاستئناف، وخُفِّف الحكم إلى قتلٍ خطأ.[31]

من الواضح أنَّ كُلًّا من النتائج والنوايا مهمٌّ، لكن أهميةَ هذه تختلف عن أهميةِ تلك. وإذا انتقلنا من سياق القانون إلى عالم مفاهيمنا البديهية الراسخة لدينا، فيمكننا أن نرى بداية ظهور سِمات غريبة في قدرتنا على الحكم. وهنا يُسجل نهجُنا في الحُكم القائم

على نظام التفكير الثاني ظهورًا من نوع آخر. فيبدو أنَّ نهج النظام الأول الأكثر اتسامًا بالتلقائية واللاوعي يدفعنا إلى التركيز على النتائج أكثرَ من النوايا. فعندما يطَأ شخصٌ ما قدَمَك، تُبدي ردَّ فعل سلبيًّا تلقائيًّا دون وعي، بغضِّ النظر عما إذا كان يقصد إيذاءك أم لا. أمَّا النوع الثاني من الحكم، القائم على النظام الثاني، فيتَّسم بقدرٍ أكبر من التروِّي والتفكير، ويركز على إحساسك بماهية الفعل المقصود، وبذلك يُمكن أنْ يُعدِّل ردَّ الفعل الأول الأكثر تلقائية.

وفي هذا الصدد، اكتشف جان بياجيه اختصاصيُّ علم النفس التطوري أنَّ الأطفال الصغار لا يُدركون مفهوم النوايا حتى سنِّ الخامسة تقريبًا. وتُظهِر تجاربُ كثيرة أنَّ الأطفال يفتقرون، حسبما يبدو، إلى ما يُعرف بـ «نظرية العقل» في تلك السنِّ المبكرة. أي إنهم يجدون صعوبةً في تصوُّر أن عقول الآخرين ترى الأشياء من منظورٍ غير منظورهم. ولا يكون لديهم حتى ذلك الحين سوى ردِّ الفعل التلقائي القائم على نظام التفكير الأول، والمائل إلى معاقبة الآخرين على نتائج تصرفاتهم وليس نواياهم. وهذا يعني أنهم يُصدرون أحكامًا قاسية على الأذى غير المقصود بقدرِ قسوة أحكامهم على الأذى المقصود. فقط في وقتٍ لاحق يتطورُ لديهم النظام الثاني القائم على الدراية الذي يُمكِّنهم من تفسير ما قد يدور في عقول الآخرين ونواياهم المُحتملة؛ ومن ثَم يُتاح لهم خيارُ وضع النتائج المؤذية في سياق.

لكنَّ ذلك الدافع التلقائيَّ الآني إلى مُعاقبة الآخرين لا يتلاشى بالكامل أبدًا، رغم مهارتنا في تبرير الأفعال. فهو مُترسخٌ داخلنا بقوة. وثمة افتراضٌ تخميني أنَّ هناك فائدةً تطورية، أو ضرورةً على الأقل، لتربية الأطفال بمعاقبتهم بغضِّ النظر عمَّا إذا كانت أخطاؤهم غيرَ مقصودة أم مُتعمَّدة. فإذا سكَبَت الطفلة الحليب، اصفعها، وبذلك ستُلقنها درسًا، سواءٌ ما إذا كانت قد فعلتْ ذلك بالخطأ أم لا، خصوصًا إذا كان الأب يفتقر إلى اللغة المناسبة لتوضيح أنَّ سكب الحليب فعلٌ خاطئ. فيبدو أننا نتعلم على أفضل وجه حين نُعاقَب على نتائج أفعالنا.[32]

عندما نتعلم إدراك أنَّ تفكير الآخرين مختلفٌ عن تفكيرنا، يمكن أن نبدأ في رؤية الأمور من وجهة نظرهم، وعندما نصبح بالِغين، نتعلم الموازنة بين الاستجابة الأولى القائمة على الشعور الغريزي وبين تقييم النوايا بقدرٍ أكبر من التروِّي والتفكير. لكن الحظ الأخلاقي وذلك الشعور الغريزي الأصلي يظلَّان قائمَين. فحتى عندما يرتكب شخصٌ ما فعلًا بشعًا بالخطأ، سنتوقَّع منه أن يُعاقب نفسَه بالشعور بالذنب بدلًا من أن يسامح

نفسه دون مبالاة على أساس أنَّ الضرر ببساطة لم يكن مقصودًا. فحتى إذا كان لا يُمكن، بالمعنى الحرفي للكلمة، أن يُلام على تسبُّبه دون قصدٍ في وقوع ضررٍ ما، فإنه يعاني ما وصفه ويليامز بأنه «ندم الفاعل»؛ لأنه لا يستطيع إنكار أنه كان السبب رغم كل شيء.

أمَّا مَن لا يقدرون على ذلك، فهُم سيكوباتيون. والغريب أنَّ السيكوباتيين أكثرُ تسامحًا بكثير مع الأخطاء التي تحدث دون قصد. فنظرًا إلى أن تفكيرهم غيرُ مُشتَّت بردِّ فعل قائم على نظام التفكير الأول والشعور الغريزي، يُقيِّمون المخاطر باتباع النظام الثاني الأهدأ والأكثر تروِّيًا. فيبدو أنهم يتفهَّمون عنصر النية بوضوح، ويُعطونه أهميةً كبيرة دون أن يشعروا بالألم التعاطفي الناجم عن النتائج المؤذية، الذي قد يؤدي بنا إلى الرغبة في معاقبة الآخرين على الأذى الذي يُحدثونه دون قصد.

ومن المرجَّح أن يكون السيكوباتيون، من ناحية فلسفيةٍ ما، أفضلَ مهارة ومعرفةً بالواقع والقواعد؛ بمعنى أنهم قضاة أكثر عقلانية من بقيتنا لأنهم أكثرُ تسامحًا مع الأخطاء غير المقصودة (مهما كانت مؤذية). فهم لا يكترثون بالأذى والضرر الناجمَين عن خطأ فادح ما دام واضحًا أنَّ المخطئ لم يكن يقصد إحداثَ هذا الضرر. أما بقيتنا فيغمرهم الألم الناجم عن نتيجة الخطأ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نمنع ذلك من التأثير على إحساسنا بماهية العقاب الصحيح، حتى وإن كان عقابًا غير عادل.

وبينما يميل النظام الأول إلى التركيز على النتائج ويُركِّز النظام الثاني على النوايا والمقاصد، يبدو أننا يُمكن أن نأخذ نتيجةً ما ونستخدمها لتحريف تصوراتنا عن النية. وهنا يتخذ انعدام موثوقية أحكامنا شكلًا معينًا نسمح فيه لحُكمنا على مدى أخلاقية النتيجة بالتأثير على استعدادنا لاتهام الفاعل بالتعمُّد أصلًا. باختصار، إذا لم يعجبنا ما فعله الشخص، فمن المرجَّح أن نشعر أنه فعل ذلك عن قصد. وإليك هذا المثال من الفيلسوف التجريبي جوشوا نوب. فقد اقترب من بعض المارَّة في إحدى الحدائق وبادرَهم بالكلام راويًا القصتَين التاليتين:

> ذهب نائب رئيس إحدى الشركات إلى رئيس مجلس الإدارة وقال له: «نحن نفكر في بدءِ بَرنامج جديد. سيُساعدنا على زيادة الأرباح، لكنه [سيضُر] بالبيئة أيضًا.» فردَّ رئيس مجلس الإدارة قائلًا: «لا أبالي إطلاقًا بـ [الإضرار] بالبيئة. كلُّ ما يهمني أن أُحقق أكبر قدرٍ ممكن من الأرباح. لنبدأ البرنامج الجديد.» فبدَءوا البرنامج الجديد. و[تضرَّرَت] البيئة بالطبع.

> ذهب نائب رئيس إحدى الشركات إلى رئيس مجلس الإدارة وقال له: «نحن نفكر في بدء برنامج جديد. سيساعدنا على زيادة الأرباح، لكنه [سينفع] البيئة أيضًا.» فردَّ رئيس مجلس الإدارة قائلًا: «لا أبالي إطلاقًا بـ [نفع] البيئة. كل ما يُهمني أن أحقق أكبر قدْرٍ ممكن من الأرباح. لنبدأ البرنامج الجديد.» فبدَءوا البرنامج الجديد. و[انتفعت] البيئة بالطبع.

كان السؤال الذي طرحه نوب على المارة «هل أضر الرئيس التنفيذي بالبيئة عمدًا؟» وتبين أنَّ ٨٢ في المائة منهم قالوا إنَّه فعل ذلك. ولكن عندما سُئل أولئك الذين قرَءوا القصة الثانية عمَّا إذا كان الرئيس التنفيذي قد نفع البيئة عمدًا، لم يقُل نعم سوى ٢٣ في المائة. لقد كانت القصتان مُتطابقتَين باستثناء تغيير كلمة «ضرر» في كلِّ موضع ذُكِرَت فيه في السيناريو الأول إلى كلمة «نفع» في السيناريو الثاني، ومع ذلك اختلف الحُكم على النية اختلافًا ملحوظًا.[33]

يُظهِر هذا التفاوتُ في الإجابات، المعروفُ الآن باسم تأثير نوب (أو «تأثير التأثير الجانبي» في بعض الأحيان)، أننا نربط تقييمنا لشيءٍ واقعي، أي نوايا الرئيس التنفيذي، بشيءٍ مُحمَّلٍ بالقِيَم؛ أي ما إذا كانت النتيجة ضارةً أم نافعة. وهذا الخلط بين الحقائق والقِيَم — اللذَين حذرَنا فيلسوف التنوير الأسكتلندي ديفيد هيوم من عدم وجود أيِّ ارتباط بينهما من الناحية المنطقية؛ إذ لا يمكنك استخلاصُ «ما يجب أن يكون عليه الشيء» من «حقيقة هذا الشيء» — يبدو سِمةً غريبة أخرى من غرائب الأحكام البشرية.[34]

ويصير الوضعُ أشدَّ تشابكًا وفوضويةً عندما تتأمل الكيفية التي يحكم بها بعضُنا على بعضٍ ضِمن سياق أنواع مختلفة من الأضرار الناجمة عن أفعالنا. فالنزعة إلى طمس وضوح القصد والنتائج مختلفةٌ بحدِّ ذاتها فيما بين الناس. ويتجلى أحدُ الاختلافات الكاشفة في تفاوت أحكامنا عندما نرى السلوك رهنَ الحكم ينتهك المعاييرَ الأخلاقية المتعلقة بالضرر، وعندما نراه ينتهك المعايير الأخلاقية المتعلقة بالطهارة. فعندما يُنتهَك المبدأ المتعلق بالضرر، يكون من المهم جدًّا معرفةُ ما إذا كان الفعل مقصودًا أم لا. إذا لم يكن مقصودًا، تكون مُسامحةُ فاعله أسهلَ بكثير. أمَّا حين تُنتهك المحظورات المتعلقة بالطهارة، فلا يبدو الفارق كبيرًا ما إذا كان الفعل مقصودًا أم لا. فنحن نُصدِر ردَّ فعلٍ سلبيًّا تجاه مَن يضرط على مائدة العشاء، سواءٌ أكان ذلك غيرَ مقصود أم مقصودًا (ويبدو ذلك شيئًا مُتعلقًا برد الفعل الاشمئزازي التلقائي الموروث لدينا، الذي قد يكون نافعًا لنا بشدة في تجنُّب الملوثات). كذلك تؤثر معرفة ما إذا كان الضرر مقصودًا أم غيرَ

مقصود فيما إذا كنا سنتجنَّب الشخص الفاعل أم سنثق به. وهنا يَرد تَكرارٌ لما ورد في الفصلين السابقين عن الشعور بالذنب والشعور بالعار. فشعور الذنب مرتبطٌ بمسئولية المرء الكاملةِ عن أفعاله وحرية اختيارها، في حين أنَّ شعور العار أقلُّ ارتباطًا بها. ويُعتبر خرقُ معايير الضرر مُرتبطًا بشعور الذنب، ويؤدي بطبيعة الحال إلى بحثٍ عن الدافع، في حين أنَّ خرق معايير الطهارة من الخطايا التي يبدو أنَّ الآخرين يرَونها متأصلة لدى المخطئ.

إن هذا المسح السريع للتقلبات غير المتوقعة في الأحكام الإيجابية يُحتم علينا مجددًا أن نقف وقفةً مع النفس. تُوجَد فجوةٌ بين تصوراتنا عن ذواتنا كأشخاص عقلانيين ومحايدين وبين قدرتنا الفعلية على الحكم على الآخرين بإنصاف.

هل نستطيع الحكم بإنصاف؟

أدى الممثل ألان ألدا شخصية هوكاي بيرس في المسلسل التلفزيوني «المستشفى الجراحي العسكري المتنقل» (إم إيه إس إتش) الذي ظل يُعرَض مدةً طويلة، وكان يدور حول حياة الأطباء الأمريكيِّين في ظل الحرب الكورية. كان هوكاي الشخصية الرئيسة في المسلسل، حيث كان يُظهِر مزيجًا من السِّمات البطولية والتعليقات الفكاهية المعادية للمؤسسة الحاكمة. فيظل هوكاي، هو وصديقه المقرب بي جيه هنيكت، طوال المسلسل يُبدي تعليقاتٍ ساخرةً لا تتوقف عن جنون الحياة في منطقة حرب. ولكن قُرب نهاية المسلسل، يمر هوكاي بموقف سيئ جدًّا، ويجفُّ سيل التهكم والسخرية الذي كان يتدفَّق منه تدفقًا شبهَ مُستمر، لتحلَّ محله موضوعاتٌ أشدُّ قتامةً تُهدد صحته العقلية نفسَها. يتضمن المسلسل مشهدًا كاشفًا بصورةٍ مؤلمة يُبرِز نهجَنا القائم على نظام التفكير الثاني في إصدار الأحكام الأخلاقية بصورة جيدة جدًّا. ونعرف بأمر هذا المشهد من خلال جلسات العلاج النفسي التي يخضع لها هوكاي. فيحكي قائلًا إنه كان في حافلةٍ مع امرأة تحمل معها دجاجةً تُقرقر بصوتٍ عالٍ. وكانوا كلهم مهدَّدين بخطرٍ شديد، لكنَّ الدجاجة لم تكُفَّ عن القرقرة. فأمر هوكاي المرأة بأن تُخرس الدجاجة، فاضطُرت المرأة في ظل يأسها من إسكاتها إلى خنق الدجاجة. لم نبدأ إدراكَ حقيقةِ ما حدث بالفعل إلَّا ونحن نرى جلسات هوكاي العلاجية المستمرة ومدى ضيقه الشديد من هذه الحادثة. فتنهار دفاعاته النفسية ويُضطَر إلى إعادة تذكُّر تفاصيل الحادثة من جديد، والدور الذي اضطلَع به؛ لأنَّ الكائن الذي خنقته المرأة لتُنقذهم جميعًا لم يكن دجاجة. بل كان طفلها الرضيع. وهكذا

تُواجهنا معضلةُ هوكاي، التي لا تُطاق، بقوةٍ شديدة جدًّا. فكيف يُمكن لأي شخصٍ أن يحكم على الصواب والخطأ في موقفٍ كهذا؟ من الواضح أنَّ هوكاي يستطيع تبرير فعلته بأنَّ النتيجة النهائية أدَّت إلى إنقاذ أرواح، ولكن من الواضح بالقدر نفسِه أنه لا يستطيع أن يسامح نفسه.

ينبعُ أصل المعضلة الرهيبة من التناقض المتأصِّل بين الحكم القائم على النظام الأول وذلك القائم على النظام الثاني. فالأول هو ردُّ الفعل الانفعالي (عدم إيذاء الطفل) الذي يُركز على فعل ما يبدو صوابًا بغض النظر عن النتيجة مقابل وجهة النظر النفعية الثانية التي ترى أن تفعل الصواب (إنقاذ المجموعة) بناءً على تأثير أفعالك على مصلحة الآخرين ورَفاهتِهم. فهل نستطيع إيجاد طريقةٍ للموازنة بين وجهتَي النظر هاتين لنتمكنَ من إصدار أحكام أفضل؟ يعتقد الفيلسوف جوشوا جرين أننا نستطيع ذلك في بعض الأحيان. فهو يُدرك أنَّ هذين النظامين مُدمجان بالفعل في أدمغتنا وبينهما حالةٌ عميقة من الشد والجذب. ويستخدم في كتابه «قبائل أخلاقية» استعارةً يُشبِّه فيها دماغنا بكاميرا ذات إعدادات تلقائية مُدمَجة تُمكِّننا من التقاط صورٍ جيدة في ظروفٍ عديدة (مُشبِّهًا هذه الإعدادات التلقائية بنظام التفكير الأول)، لكنه في المقابل يُشبه النظام الثاني بالإعدادات اليدوية التي نستخدمها لظروفٍ مُعينة لا يُمكن تلبية متطلباتها جيدًا بالإعدادات التلقائية (كالإضاءة والحركة وما إلى ذلك). وهذه القدرة على إصدار أحكام أخلاقية استنادًا إلى «معالجة مزدوجة» تُعطينا بصيصًا من الأمل في أن نستطيع إصدارَ الأحكام بكيفية أفضل من المعتاد.

وتتضح قوةُ هذا التشبيه عندما ترى البديهيات الأخلاقية بوصفها «الإعدادات التلقائية» التي تُمكِّننا من التعاون مع الآخرين إلى حدٍّ كبير في ظروفٍ عديدة. وتتمثل وجهة نظر جرين في هذا الشأن أننا طوَّرنا هذه الإعدادات لحل إشكالية «الذات» مقابل «الجماعة»؛ أي كيفية الانتقال من الأنانية الفردية إلى التعاون مع الآخرين. ويُتيح لنا هذا الانتقالُ أن نَجنيَ فوائد التعاون، من خلال تطوير انفعالاتٍ شعورية اجتماعية شبيهة بانفعالات النظام الأول تُثار تلقائيًّا إلى حدٍّ كبير، مثل الشعور بالذنب والحب والعار وما إلى ذلك؛ لموازنة تأثير نزعةِ المرء إلى المُبالغة في التركيز على خدمة مصالحه فقط. غير أنَّ هذه الإعدادات تُمكننا من التعاون «ضِمن» نطاق قبائلنا الأخلاقية فقط. فحين تلتقي قبائلُ ذات قِيم مختلفة، لا نستطيع الاعتماد على هذه البديهيات الشعورية لنرى الصورة الكبرى. وهذه المعضلة المتمثِّلة في تفضيل «جماعتنا» على «جماعتهم» لا تُحَل بما نشعر

به في وضع الإعدادات التلقائية. لكنه يقول إننا، على الجانب الآخر، نستطيع التفكيرَ في طريقةٍ ما في إطار الوضع اليدوي القائم على نظام التفكير الثاني لحلِّ تلك المشكلات باستخدام المبادئ المنطقية للفلسفة النفعية.

يرى جرين أنَّ الحياة العصرية جلبَت معها ظروفًا مُعيَّنة أكثرَ تَكرارًا، وأنَّ البديهيات الأخلاقية وحدَها ليست كافيةً لدعم الأحكام الأخلاقية في العالم في ظل هذه الظروف. ويُشير بالأخصِّ إلى أنَّ حَدْسنا الغريزي يُضلِّلنا في ظل هذا العالم العصري الذي نعيش فيه عبر مسافاتٍ هائلة ووسطَ كمٍّ هائل من السكان. ويمكن لهذه الإعدادات التلقائية، أي براعم التذوق الأخلاقي لدَينا، أن تَطغى على الدوافع الأنانية بدوافعَ أخرى أكثرَ جماعيةً ومُتجذرة في المشاعر الأخلاقية كالشعور بالذنب أو الحاجة إلى السُّمعة الطيبة. وكل هذا منطقيٌّ جدًّا عند الحديث عن مجتمعاتٍ لا يتجاوز عدد أفرادها ١٥٠ فردًا وفق الحدِّ الأقصى الذي وضعه عالم الأنثروبولوجيا روبن دنبار، ولكن علينا الآن حلُّ مشكلةٍ أخلاقية مختلفة، تكمن تحديدًا في الانتقال من الاهتمام بجماعاتنا إلى الاعتراف بوجود الآخرين. وهؤلاء الآخرون قد لا يكونون في متناوَل تخيلاتنا البديهية وقدرتنا على التعاطف. وهنا يرى جرين أننا نحتاج إلى استخدام قدرٍ أكبرَ من الوضع اليدوي، الشبيه بنظام التفكير الثاني، الذي قدَّمه لنا جيرمي بينثام والمذهب النفعي، الذي يَعتبر كل الحيوات متساويةَ القيمة، حتى لو لم تكن مرتبطًا عاطفيًّا بالغرباء بقدرِ ارتباطك بالأقرباء والأصدقاء.

وبينما يعترف جرين بصحة النموذج الحدسي الذي وضعه جوناثان هايت، وافترض فيه أننا نحكم أولًا ثم نُبرر لاحقًا؛ يشير أيضًا إلى أنَّ الوضع العقلاني الأكثرَ تروِّيًا يُمكن، وينبغي، أن يطغى على ذلك الحُكم في بعض الأحيان. ففي وضع نظام التفكير الثاني الأكثرِ تروِّيًا، يُمكن أن يبدأ الكثيرون في رؤية قصة «مارك» و«جولي» من منظورٍ أوضحَ من المنظور الذي رأَوها منه في البداية. فقد عَرَض جرين قصتهما على بعض الطلاب، ثم أعطاهم مبرراتٍ وجيهةً أو سيئة ليُبرر بها مقبولية ممارستهما الجنسَ بالنسبة إليهما. وقد قيل في أحد المبررات الوجيهة إنَّ رد فعلنا المُعارض للقصة هو نزعةٌ تطورية فائضة ربما تكون قد نفعَتنا سابقًا في حظر العلاقات الجنسية بين أفراد الأسرة الواحدة، بينما قيل في المبرر السيئ إنَّ تصرفهما من شأنه أن يخلق «مزيدًا من الحب في العالم». صحيحٌ أنَّ هذين المبررين المتناقضَين لم يُحدِثا أي فارق في رد الفعل الاشمئزازي الأوَّلي الذي أبداه الكثيرون ولا إجفالهم لأنهم يرَونه فعلًا منافيًا للأخلاق. ولكن بعد مرور دقيقتين، صار مَن سمعوا المبررات الوجيهة أكثرَ استعدادًا للصفح.[35]

وهكذا يشير وضعُ المعالجة المزدوجة الذي يطرحه إلى أننا نستطيع تحقيق التوازن بين الاعتبارات العقلانية وردود الفعل الغريزية القائمة على النظام الأول التي نميل بشدةٍ إلى التأثُّر بها. وهذا الأمل الذي يحمله مثيرٌ للإعجاب ونابعٌ من إدراكِ أنَّه في العصر الذي تُمكِّننا فيه التكنولوجيا من الإتيان بأفعالٍ مروعة أو طيبة يمتدُّ صَداها عبر مسافاتٍ هائلة، فإنَّ الأدوات الأخلاقية التي كانت تُمكننا من التعامل مع مجموعات أصغر حجمًا ليست مناسبةً على الدوام للتعامل مع أنواع المعضلات الجديدة التي نُواجهها الآن.

في سياقٍ متصل، يُناقش عالم النفس بول بلوم هذه القضايا في كتابه «ضد التعاطف»:[36]

> أتفق على أنَّ التعاطف يمكن أن يحفز سلوكًا لطيفًا في بعض الأحيان. لكنه منحاز؛ إذ يدفعنا نحو ضيق الأفق والعنصرية. وهو قصير النظر؛ لأنه يُحفِّز أفعالًا قد تجعل الوضع أفضلَ على المدى القصير، لكنها تؤدي إلى نتائجَ مأساوية في المستقبل. وجاهل بالأرقام والحسابات؛ إذ يُفضِّل الواحد على الكثيرين. ويمكن أن يثير العنف؛ فتعاطفنا مع المقرَّبين منا يحمل بين طياته قوةً هائلة قد تدفعنا إلى محاربة الآخرين وارتكاب فظائعَ ضدَّهم. ويُسبب تآكُل العلاقات الشخصية؛ إذ يستنفد الروحَ ويمكن أن يُضعف قوة الرفق واللين والمحبة.

هذه نقطة مهمة. ربما نُمجِّد مزايا التعاطف، لكننا نحتاج أيضًا إلى إدراكِ نقاطِ قُصوره. فعلى سبيل المثال، يوضح بلوم كيف يُمكن أن يُصبح التعاطفُ عائقًا أمام التربية السليمة؛ لأنه يُصعِّب علينا تحمُّلَ معاناة أطفالنا، التي يجب أن نقدر على تحمُّلها في بعض الأحيان بالطبع.

وهكذا فالنزعة إلى التعاطف يُمكن أن تفسد قدرتنا على إصدار أحكام مُنصِفة، أو حتى مراعاة البعد الأخلاقي في تصرفاتنا. فالخيارات القائمة على التعاطف يُمكن مثلًا أن تُقيدنا من خلال إفقادنا الحساسيةَ للأرقام؛ بمعنى أننا يُمكن أن نشعر بأننا مُتخَمون بالأخلاق الحميدة ومُشبعون بروح البر والإحسان إذا ساعَدْنا شخصًا أو اثنين فقط. وبذلك تتضاءل رغبتُنا في مساعدة أعدادٍ أكبر ممَّن لا نستطيع الشعورَ بآلامهم؛ لأنهم لا يُقدمون القصص الفردية التي يُمكن أن تجذب تعاطفنا.

وإذا كان جرين وبلوم مُحِقَّين في أننا طوَّرنا الآلية المناسبة لإيجاد طريقنا نحو إيجاد حلٍّ لتعارُض احتياجات الفرد مع احتياجات الجماعة، لكننا لا نبرع كثيرًا عندما

يتعلق الأمر بحلِّ تعارض احتياجات جماعتنا مع احتياجات جماعات الآخرين، فما الذي يوضحه ذلك عن الكيفية التي ينبغي أن نحكم بها على أحكام بعضِنا على بعضٍ؟ هل نُشيد بنهج النظام الثاني العمَلي فحسب؟ هل ينبغي أن نُعجَب دائمًا بالأب الصارم الذي يستطيع أن يتعامل مع ألَم أطفاله بهدوء يصِل حدَّ البرود؟ لم يقُل بلوم ولا جرين إننا ينبغي أن نكون بلا قلبٍ هكذا، ولكن من الواضح أنهما يعتقدان أنَّ نهج النظام الثاني الأكثر تروِّيًا هو الطريق الأفضل لإصدار أحكام أخلاقية وجيهة. ومن الواضح أنَّ لديهما منطقًا معينًا يؤيد فرضيتهما.

غير أنَّ هذا المنطق مُقيَّد بحدٍّ جوهري. فما يوضحه عن كيفية الحُكم الصحيحة لا يَسري إلا إذا كان مَن لن ينزعج من معضلة هوكاي هو الشخصَ السيكوباتي فقط. فالحُكم على أساسٍ نفعي فقط يعني أنَّ المرء سيكون أقلَّ إنسانيةً من منظورٍ ما. وتطلُّع المرء إلى أن يكون عقلانيًّا بصورةٍ بحتة بمنزلة سعي في طريق مسدود من المنظور الإنساني. فنحن لا نُحب القساةَ عديمي الرحمة. نحن بحاجةٍ إلى معرفة أنَّ الآخرين يهتمُّون بنا اهتمامًا صادقًا في قرارة أنفسهم، حتى في الوقت الذي نُقيِّم فيه مَدى مُلاءمة هذا الاهتمام. فبالرغم من كل مَزايا الحياد اللامتأثر بالمشاعر، لا نستطيع أن نتعامل بجدِّية مع قدرة الشخص على الحُكم دون أن يستخدم النوعية المناسبة من المشاعر في إصدار هذا الحكم. والفيلسوفان جون دوريس وستيفن ستيتش يصوغان ذلك بالعبارات التالية، مُكرِّرين ما ذكره برنارد ويليامز:

> إن التصور الأخلاقي الذي يُشيد بالعلاقات أو الالتزامات أو المشروعات الحياتية التي تتعارض مع أنواع الارتباطات العاطفية العميقة التي يمكن، بمقتضى التوقعات العقلانية، أن تترسخ في الحياة الإنسانية الفعلية وتملأها بالحيوية، هو تصورٌ أخلاقي أضعفُ بكثير — في أحسن أحواله — من أن ينال تأييدنا.[37]

وبالرغم من فكرة بلوم عن مَواطن قصور التعاطف، فبدون وجود النوع المناسب من المشاعر، لن يكون للفكرة وجودٌ حرفيًّا. فنحن لن نحتفيَ أبدًا بالسيكوباتي الخيِّر (الساعي إلى الشهرة والتملُّق) على حساب الأبِ المُحِب الذي يقرأ لطفله كلَّ ليلة. صحيحٌ أنَّ الحسابات النفعية الضيقة تُخبرنا بأنَّ ذاك السيكوباتي أنفعُ من هذا الوالد المفرد، لكنَّ ذلك لن يبقى قائمًا عند النظر إلى الأمر من منظور إنساني.[38] فلكي تتحققَ إنسانيتُنا

على أكمل وجه، نحتاج إلى حيِّزٍ لإبداء استجابات كتلك التي أبداها إدوارد توماس لِنَعيق البومة، وكانت غيرَ منطقية بالمعنى الحرفي للكلمة لكنها مؤثرة عاطفيًّا:

البومة
أتيتُ إلى أسفل التل، جائعًا ولكن لستُ متضورًا،
شاعرًا بالبرد، لكني كنتُ مفعَمًا بحرارة حصينة
ضد الرياح الشمالية؛ متعبًا لكن تلك الراحة
تحت سقف بدت أجملَ شيء في الوجود.

ثم حظيت في النُّزَل، بطعامٍ ودفءٍ وراحة،
فأدركتُ كم كنتُ أشعر بالجوع والبرد والتعب.
كان كل شيء في تلك الليلة محجوزًا في الخارج،
عدا صرخة بومة، صرخة كئيبة جدًّا؛

إذ جاءت طويلةً وواضحة، من أعلى التل.
لم يكن فيها نبرةٌ بهيجة، ولا مُبهجة،
لكنها نبرةٌ أخبرتْني بوضوح، بحقيقةِ ما هربَت منه
وحدي من دون الآخرين، في تلك الليلة، عندما دخلت النُّزَل.

وكان طعامي مُملحًا، وكذلك مُلِّحَت عذوبة راحتي،
وقُضَّت سكينتي بصوت الطائر
الذي كان يتحدث نيابةً عن كل من يلتحفون السماء،
كالجنود والفقراء، عاجزين عن الابتهاج.

نحن نحتاج إلى أن نعرف أن لدَينا نوعيةَ المشاعر المناسبةَ إلى جانب الكيفية التي نُقيِّم بها فوائدَ أي فعلٍ أو أضراره. صحيح أنَّ بروك لا يفعل أيَّ شيءٍ نافع هنا، لكن تعاطفه يُمكننا من إصدار حكمٍ إيجابي عليه في العموم. وهذا ليس مجردَ شيء يجب أن نُرضيَ أنفسنا به، بل إن الاستجابات العاطفية والشعورية تُعد كذلك مصدرًا لمغزى حياتنا وأهدافنا. فنحن لدينا تفضيلات مُعيَّنة، ومن ثَم ستتلوَّن أحكامنا وتتشكَّل بالمشاعر إذا كان لهذه الأحكام أن تبدوَ بشَرية بوضوح. ربما تكون هذه الألوان الخفيفة غيرَ مُنصفة، لكن العالم بدونها سيُصبح بلا لونٍ ولا رائحة. لذا لا يُمكن أن يكون التفكير من منظورٍ

نفعي ضيق كالآلات هو ما نتطلع إلى الوصول إليه، حتى وإن كنا نُدرك أننا يجب ألا ننغمسَ في المشاعر.

على أي حال، فحتى في الحالات التي يصحُّ فيها كلامُ جرين وبلوم بأن نظام التفكير المنطقي الثانيَ يجب أن يطغى على دوافع النظام الأول الانفعالية الطائشة، فهذا في حد ذاته صعبٌ بالنسبة إلينا؛ بسبب طريقة تطورنا. فما الذي كان أهمَّ لبقاء أسلافنا في النهاية: الحقيقة أم السمعة؟[39] حسنًا، إنها السُّمعة، حسبما يرى هايت، الذي يذهب إلى أنَّ البشر الاجتماعيِّين الأوائل لم يُحسِّنوا فرصَ بقائهم بالاعتماد كثيرًا على تكوين تصورات دقيقة عن العالم، بل بالحرص على ترك انطباعٍ إيجابي عن أنفسهم لدى أولئك الذين كانوا يحتاجون إلى التعاون معهم. وهذا يعني أننا نُخضِع «الفكر الاستكشافي»، الذي يُعنى بمحاولة فهم الأمور بالشكل الصحيح، إلى «الفكر التأكيدي»، الذي يركِّز على البحث عن أدلة تدعم تفضيلاتنا.

ومع أننا قد نتطلع إلى استخدام نظام التفكير الثاني، والسيطرة على نزعة استخدام النظام الأول المُعرَّض للتحيُّز، تُوجَد مشكلة. فالعمليات المعنية هنا تجري دون وعيٍ منا؛ ولذا لا نستطيع إدراكها واستخدامها مرارًا بما يكفي لتغييرها. ولأنها تجري دون وعي، عادةً ما لا ندرك نوعية المردود الذي نحتاج إلى تعلُّمه وتغييره. لذا ينبغي ألا نفترض أننا نستطيع السيطرة على ردود الفعل التلقائية هذه. والخبراء الذين يظنون أنهم يستطيعون استخدام خبراتهم لمحاربة هذه النزعات أضلُّ سبيلًا. فهم يميلون إلى المبالغة في تقدير قدرتهم على التحلِّي بالموضوعية، وبذلك يكونون، من بعض الجوانب، أكثرَ عرضةً لتلك القيود. وكما صاغ دانيال كانمان نفسُه ذلك، بأسلوبٍ استفزازي بعضَ الشيء، قائلًا: «تدريس علم النفس غالبًا ما يكون مَضيعةً للوقت.»

إن الفكرة الباعثة على استفاقتنا من غفلتنا هنا أنَّ نظام التسويغ المنطقي الأخلاقي، الشبيه بنظام التفكير الثاني، عند استخدامه من الأساس، إنما يُستخدَم لأسبابٍ تكتيكية مُغرِضة في ضوء السعي إلى إقناع الآخرين بدلًا من إجراء تقييم محايدٍ عقلاني، ونستعين به لدعم تلك الأحكام الأخلاقية القائمة على الميول، بدلًا من اختبارها. فقد تَبدَّل غرضُه، وصار دوره الرئيسي أن يكون بمثابة مُحامينا الداخلي (على حدِّ قول هايت) الذي يبحث عن أدلة لإقامة حجةٍ تُبرر حُكمنا الحَدْسي البديهي، وبالأخص حُجة تكون مُقنعة بحيث تصمد في أعين الآخرين الذين ينتقدون حُكمَنا. وحينئذٍ يبدو أننا، حتى عندما نكون في وضع التسويغ المنطقي الأخلاقي الأكثر عقلانية، نكون منخرطين في نسخةٍ من مُرافعة

خاصة ممزقة بدوافعَ خادمةٍ للمصلحة الذاتية وتبريرات تُنشأ لاحقًا بعد إصدار الحُكم. فلماذا تتَّسم عقولنا بهذا التصميم الغريب؟ ولماذا، مع تضاعُف حجم الدماغ البشري ثلاثَ مرات على مرِّ الخمسةِ ملايينِ سنةٍ الماضية، وتطوير اللغة والتحسُّن الهائل الذي طرأ على القدرة على التفكير المنطقي، طوَّرنا مُحاميًا داخليًّا، بدلًا من تنمية قاضٍ أو عالِمٍ داخلي؟ أما كان سيصبح من الأفضل لأسلافنا في سعيِهم إلى التكيُّف أن يحاولوا معرفة الحقيقة؟[40] الإجابة أننا جُبِلنا على إيلاء سُمعتنا اهتمامًا أكبر، وهذا يعني أنه دائمًا ما سيكون من الصعب تغييرُ رأي شخصٍ ما في أشخاصٍ آخرين (بما في ذلك رأيك) باللجوء إلى المنطق أو الأدلة.

أجرى عالم النفس فيليب تيتلوك دراسةً دقيقة عن الكيفية التي يُصدر بها الخبراءُ والأشخاص العاديُّون الأحكام والتنبؤات، وخلص إلى أنَّ الفكر «التأكيدي» يتفوق بالفعل على الفكر «الاستكشافي» تفوقًا شبهَ دائم. فالفكر التأكيدي، كما رأينا، هو النَّزعة المُرضية إلى التشبُّث بالأدلة التي تؤكد افتراضاتك، على عكس الفكر الاستكشافي، الذي يسعى إلى معرفة الحقيقة، مهما كانت غيرَ ملائمة لتفضيلاتك. ومن وجهة نظر تيتلوك، لا يتفوَّق الفكر الاستكشافي على الفكر التأكيدي إلَّا تحت ثلاثة شروط:

(١) أن تكون مدركًا أنك مسئول أمام جمهور قبل اتخاذ القرار،
(٢) وأن تكون آراء الجمهور مجهولة،
(٣) وأن تؤمن بأنَّ الجمهور على اطلاع جيد ومُهتم بالدقة.

هذا ما يسعى إلى تحقيقه نظامُ العلم المترسِّخ (وأحيانًا ما يُحققه بالفعل) رغم قصور كل عالِم على حدة. وحال افتقادِ هذه الشروط، فإن «إحدى وظائف التفكير الرئيسة ضمانُ أنَّ المرء يتصرف بطريقةٍ يُمكن تبريرها بمبرراتٍ أو أعذارٍ مُقنعة للآخرين.»[41] أي إنَّ وظيفتنا هي الإقناع؛ إقناع الآخرين وإقناع أنفسنا.

نحن لسنا مُلزَمين بقَبول التفسير التطوري البحت لظهور هذه السِّمات في أحكامنا الأخلاقية للاقتناع بقوة التحليل. وما يجب تَوخِّي الحذَر منه، عندما نشعر أنا أو أنت باليقين في أحكامنا، أننا يجب أن نُدرك حقيقة أنَّ لدَينا العديدَ من الآليات الداخلية التي تُنشئ ذلك اليقين في آرائنا الأخلاقية المنحازة إلى مصالح الذات. فالأحكام غير الموثوقة تسري خلالنا ومترسخة بداخلنا بعُمق. فنحن لدينا أحكامٌ مُسبقة وسُمعة يجب أن نحميَها، وتحالفات يجب أن نُشكِّلها.

ويبدو أنَّ هذه الرُّؤى تُثبت صحةَ رأيٍ طرَحه ديفيد هيوم عن الطبيعة البشرية، وتجدُر الإشارة إلى أنَّ هيوم، بصفته مثالًا نموذجيًّا لعالِم التاريخ الطبيعي، كانت لديه رُؤًى متبصرة ظلت مهملةً حتى وقتٍ قريب. فعلى عكس بعض الفلاسفة مثل بينثام وكانط وأفلاطون، الذين كانوا يرَون أنَّ الحكم الأخلاقي مهمة عقلانية، حيث كانت الأسباب المنطقية المجردة هي نفسها مصادر الدوافع الأخلاقية، قال هيوم ذلك:

> لا يُوجَد ما يُسمَّى بالأخلاق في الطبيعة المجردة للأشياء، لكنها مرتبطة تمامًا بالعاطفة أو التذوُّق الذهني لدى كل كائنٍ على حدة، مثلما تنبثِق الاختلافات المميزة بين الحلو والمر، والساخن والبارد، من الشعور الخاص لدى كلِّ حاسَّةٍ أو عضو. لذا يجب ألَّا تُصنَّف التصورات الأخلاقية ضِمن عمليات الفهم، بل ضمن الأذواق أو العواطف.[42]

على الرغم من أن رؤية ذلك أمر صعب بالنسبة إلينا، والاعتراف به في قرارة أنفسنا أصعب، يبدو أنَّ الأدلة المستمَدة من علم النفس الأخلاقي تدعم رأيه. فيصف هايت ذاتَنا الواعية بأنها كالفارس على ظهر فيل ضخم، بما ينطوي عليه ذلك التشبيهُ من إيحاءٍ بعدم القدرة على التحكم الواعي. والسبب الذي يجعل النظرياتِ الأخلاقية التقليدية لا تتَّفق على الدوام مع التجرِبة الإنسانية أنها تُبالغ في اللجوء إلى افتراض أنَّ الفارس واعٍ، وتتجاهل حقيقة أنَّ الفيل هو مَن يؤدي مجهود الحمل العاطفي الشاق.[43]

إرجاء الحُكم (أو إعادة النظر فيه)

> «عندما نمرُّ بموقفٍ جديد في الحياة ونواجه شخصًا جديدًا، نجلب معنا أحكامًا مُسبقة من الماضي، وتجارِبنا السابقة مع الناس. ونجد أنفسنا نُسقِط هذه الأحكام المُسبقة على الشخص الجديد. والواقع أن التمكُّن من معرفة الشخص الجديد يعتمد، إلى حدٍّ كبير، على سحب الإسقاطات؛ على تبديد الحاجز الضبابي المتمثل في تخيلاتنا عن ماهية هذا الشخص، وإحلال حقيقة ماهيته الفعلية محلَّه.»
>
> (أنطوني ستور، مقتبس من كتاب «بوبر»
> تأليف براين ماجي (لندن، ١٩٧٣))

نرى في هذا الاقتباس أنَّ التوصُّل إلى حلٍّ هو شيءٌ صعب وأمل زائف. فأحكامنا المسبقة وإسقاطاتنا وحواجزنا الضبابية، شأنها شأن تأويلاتنا الأخلاقية للأمور ودوافعنا وحساسياتنا المنحازة إلى الذات، عديدة ومتنوعة كما ذكَرتُ في هذا الفصل. الأمل الذي يطرحه أنطوني ستور أننا، بدون هذه الأوهام، نستطيع أن نتعلم أن نرى بوضوح. وصحيحٌ أنَّها نصيحة مُلهِمة لكنها مثالية في نهاية المطاف. فلا تُوجَد أرضية محايدة، ولذا لن يفهمَك أحد حقَّ الفهم. ودائمًا ما نكون عُرضةً للتأثُّر بهذه النزعات؛ لذا من المهم أن نعرف كيف نُشكك في صحة أحكامنا بدلًا من إنكار وجودها أو تمنِّي زوالها. ربما نظن، مثل نيك كاراواي في فيلم «جاتسبي العظيم» (ذا جريت جاتسبي)، أنَّ «إرجاء الحكم مسألة أمل غير محدود»، وربما نحاول، في تصرُّف سليمٍ منَّا، إرجاء الحكم لإعطاء الناس مجالًا لالتقاط الأنفاس، والتطور، والتغير، بدلًا من محاصرتهم بالتقييمات الاندفاعية المفاجئة؛ ولكن يبدو أنَّ الحكم على الآخرين شيءٌ راسِخ بداخلنا، حتى عندما لا نلاحظ أننا نفعل ذلك، وأحد أسباب ذلك أننا لا نلاحظ.

وحتى العمل بالنصيحة التي تدعو إلى تأمُّل عيوبك قبل النظر إلى عيوب الآخرين أصعبُ من قولها. والسبب في ذلك أنَّ أبرعَ الكذابين أقنَعوا أنفسهم بكذبهم، وبذلك لم تعُد لديهم حاجةٌ إلى الشعور بالحرج من الدوافع المختلطة. وكما قال روبرت رايت في كتابه «الحيوان الأخلاقي»، «النوع البشري رائعٌ في مجموعة أدواته الأخلاقية، وبشعٌ في مَيله إلى إساءة استخدامها، ومُثير للشفقة في جهله المتأصل بأنه يُسيء استخدامها.»[44]

كما أوضحت في هذا الفصل حسبما أرجو، فادِّعاء الفضيلة، وعدم الاتساق، والإيمان بأننا أقوَمُ خُلقًا من الآخرين، والولاء الانتقائي، والنفاق كلها بمنزلةِ غذاءٍ يوميٍّ لنا، ولن نستطيع تجاوزها ببساطة عندما يتعلق الأمر بالحكم على الآخرين.

ولكن تُوجَد إيجابياتٌ عديدة في أنماط أحكامنا وأساليبها رغم كل عيوبها. فينبغي ألَّا نتجاهلَ القوة الهائلة النابعة من هذه البديهيات الأخلاقية نفسِها. صحيحٌ أنَّ الباحثِين التجريبيِّين ربما يبرعون في إظهار حدود قدرتنا، مثل أولئك الذين يدرُسون موضوع التصور البشري ويستحضرون أوهامًا بصرية مشهورة لإظهار حدود نظامنا البصري، ولكن ينبغي أن نُدرِك النقطة التي يحرص جوشوا جرين على توضيحها؛ وهي أنَّ الوضع التلقائي في كاميراتنا ذاتِ المعالجة المزدوجة مؤثرٌ ونافع في معظم الأحيان أيضًا.

لذا فقبل أن نبدأ في إصدار أحكام بالغةِ القسوة على أحكامنا، لنتذكَّرْ أننا نستطيع التصرف والتعاون بصور جيدة جدًّا بفضل هذه القدرة على التعامل مع العالم الاجتماعي. إن أجندات الأخبار تعتمد على الأشياء الخارجة عن المألوف؛ وهو ما نُعبِّر عنه عادة بعبارات مثل «إذا وُجِدت دماء، فستجذب الانتباه»، أو، كما قال أحد الصحفيين، «أن يعضَّ كلبٌ رجلًا فهذا لا يُعَد خبرًا، أمَّا إذا عض الرجلُ كلبًا، فهذا خبر بالتأكيد.» وبسبب هذه النزعة إلى التمسُّك بالأشياء السيئة البرَّاقة المثيرة، لا نعطي الأشياءَ الجيدة المملة حقَّها. فلِمُعظم الوقت، لا يَعَضُّ البشر كلابًا، وفي معظم الأحيان لا نفعل شيئًا سوى المُضيِّ قُدمًا في حياتنا العادية. والقصة الأقلُّ تداولًا أنَّ البشر يتعاونون في معظم الأوقات. فالبديهيات الأخلاقية التي ورثناها مُصمَّمةٌ لتُمكِّننا من مثلِ هذا التعاون على نطاقٍ لا نشهده في أي مكانٍ آخر في الطبيعة. أكتب هذه السطور أثناء انتظار رحلةٍ جوية متأخِّرة، وبينما أشعر بالإحباط كالآخرين، وجَدْنا طُرقًا لإدارة الموقف مع أننا جميعًا نركز في الأساس على احتياجاتنا الشخصية، ونُقيِّم العالم من خلال تلك العدسة. وهكذا نُنسِّق فيما بيننا تنسيقًا جيدًا بما يكفي معظم الوقت.

وسواءٌ أكنا نحطُّ من قدر الأحكام البشرية أم نرى نقاطَ القوة الكامنة فيها، فلا سبيل إلى العيش بدون إصدار أحكام. وأحد أسباب ذلك أنَّ الكثير من تلك الأحكام تُصدَر بلا وعيٍ منَّا. ولذا فالامتناع الفعليُّ والحقيقي عن إصدار الأحكام، بعقلية نيك كاراواي، وهمٌ زائف تمامًا مثل إصدار الأحكام بموضوعية. ومن المهم أن نُدرك هذا. فمن المنظور الخطابيِّ البليغ، قد يُتيح وهم الامتناع عن إصدار الأحكام تبريرًا يخدم المصلحة الشخصية في حدِّ ذاته؛ فجُملة «أنا لا أحكم عليك»، تُمثل امتناعًا عن المُساءلة، مثلها مثل عبارة «أنا أمزح فحسب»، التي تتبع طريقةً غير مباشرة لإيصال رأيٍ مُعين دون الاعتراف بمصدر هذا الرأي. ما أقصده أنك إذا لم تكن واضحًا في حكمك عليَّ، فلن يكون لديَّ أيُّ طريقةٍ لتحدِّي أي تحريفاتٍ ربما تكون أخفَيتَها في كلامك، أو دحضها؛ لأنها مستترة خلف حاجز ضبابيٍّ آخر، والحاجز هذه المرةَ هو الحياد.

ما الذي نستطيع أن نفعله إذن؟ وجهة نظري الشخصية أننا، نظرًا إلى أننا نُصدر أحكامًا دائمًا، فينبغي أن نُدرك أننا نفعل ذلك، ونُدرك أنَّ هذه الأحكام في أحسن الأحوال تكون مُتحيِّزة، ونُراجِعها باستمرار مع معرفة المزيد عن الشخص أو الموقف المَعنيِّ. وهذا يعني أن تُدرك رأيك تجاه شخصٍ ما، ولكن لا تكُون قانعًا به. بل ابحث عن طريقة

لتكون منفتحًا على تقبُّل أدلةٍ جديدة قد تُغيِّر حكمك. وإحدى الطرق، عملًا بنصيحة هايت، أن:

> تتخيل نزاعًا شخصيًّا دَبَّ مؤخرًا بينك وبين شخصٍ آخر تهتمُّ بشأنه، ثم تحاول أن تجد جانبًا لم يكن سلوكُك فيه مثاليًّا. ربما فعلتَ شيئًا تجرَّدتَ فيه من المشاعر (حتى وإن كنتَ على حقٍّ في فعله)، أو شيئًا جارحًا (حتى وإن كانت نيتك سليمة)، أو غير متَّسق مع مبادئك (حتى وإن كنت تستطيع تبريره بسهولة). وحالما تُلاحظ خطأً في سلوكك، من المحتمل أن تسمع حُججًا هائجة من مُحاميك الداخلي يلتمس لك من خلالها الأعذارَ ويُلقي باللوم على الآخرين، ولكن حاوِل ألَّا تُنصت إليه. فهدفك أن تجد شيئًا واحدًا على الأقل قد أخطأتَ فيه.

ويرى هايت هذه العملية، من منظور عقلية القَذى والخشبة، أشبهَ بإخراج شظيةٍ من الجسد. إذ يقول: «إنها مؤلمة في البداية لكنها تجلب الراحة، وخصوصًا أنها تجلب معها شيئًا آخَر، وهو الشعور بالشرف. وهذا يجلب معه التخفيفَ من وطأة مشاعر الغضب والنقد ذاتِ الطابع الأخلاقيِّ المبالَغ فيه.»[45]

تُوجَد طريقة أخرى لإعادة النظر في الأحكام، وهي أن ترى القيمة الكامنة في إصدار الأحكام على الآخرين مع إدراك أنَّ أيَّ رأيٍ تتوصل إليه قابلٌ دائمًا للمراجعة. تخيَّل قرارًا صعبًا للغاية يتعينُ عليك اتخاذُه في وقتٍ ما في المستقبل. فكِّر مثلًا في اختيار مدرسةٍ لطفلك، أو فيما إذا كنتَ ستقبل وظيفةً تتطلب منك الانتقال إلى مدينة أخرى، أو فيما إذا كنتَ ستنتقل إلى منزلٍ آخر للمعيشة مع شخصٍ ما. ينبغي أن يكون لديك وجهةُ نظر مبدئيةٌ مؤقَّتة طَوال الوقت، بدلًا من التظاهر بالتشكك وعدم اليقين، حتى وإن كان من الممكن أن تُغيرها مع ظهور أدلةٍ وحجج جديدة إلى أن يحينَ وقتُ اتخاذ القرار بالفعل.

عندما يتعلق الأمر بالحُكم على شخص آخر، لا يكون القرار نهائيًّا أبدًا. فثمة أشياءُ أكثرُ بكثيرٍ يجب معرفتها، وأشياءُ أكثر بكثيرٍ ممَّا نستطيع أن نعرفها على الإطلاق. أليس هذا هو السببَ الذي جعل جوزيف كونراد يقول مرةً، كما يُحكى عنه، «لم أقابل رجلًا مُملًّا قط»؟ المشكلة أننا نَقْنع بالنظريات المبدئية الآنيَّة، ونفقد الدافع التخيُّليَّ الموجود لدى الروائيِّين الأدبيين الذين يدرسون شخصياتِ رواياتهم ويفكرون فيها باستمرار، ويهتمُّون دائمًا بالكيفية التي يُجمِّل بها هؤلاء الشخصياتُ أنفسَهم. ومن المفارقات أنَّ

الحُكم على تلك الأحكام ومراجعتها باستمرار يجعلان تلك الأحكامَ نفسها أقلَّ أهميةً لأنها تكون واسعةَ الانتشار وتُصبح أكثرَ ارتباطًا بظروفٍ معينة؛ لأنَّ عادات العقل الدائمِ التغير تجعل المرء أقلَّ اعتمادًا على وجهة نظر فردية ومشوهة حتمًا. ويبدو لي أنَّ هذه هي الكيفيةَ التي نستطيع بها أن نتسلل إلى مراجعة أحكامنا إن لم نُرجِئْها تمامًا، بدلًا من أن نكتفيَ بتمنِّي زوالها أو نُبالغ في الاعتماد عليها. لكن الحكم نفسه يظل موجودًا دائمًا؛ ولهذا نحلم بالهروب في بعض الأحيان.

الفصل الرابع

التحرر

«أُصغي باهتمام إلى أحكام كل الرجال؛ ولكن على حد ما أتذكر، لم أتبع أيَّ حكم إلا حُكمي.»

(ميشيل دي مونتين)

خلال سنواتي الأولى في بغداد، كانت عائلتنا تُواظب على ارتياد نادي العَلَوية؛ وهو مجمع يضم مسابحَ ومطاعم وملاعب تنس في الهواء الطلق، ويمنح روَّادَه شعورًا دائمًا بالإشراق والبهجة. وإذا كان يُمكن لأسعدِ ذكرياتي عن العراق أن تُوجَد في أي مكان، فهذا المكان هو نادي العلوية. كان من أبرز ما تشهده الأمسيات هناك السينما الخارجية، التي كانت مكوناتها تُجمَع معًا ببساطة شديدة بوضعِ شاشةٍ بيضاء كبيرة وجهاز عرض وكراسيَّ قابلةٍ للطيِّ على العشب. كانت تلك الأمسياتُ مثيرة جدًّا لي؛ إذ كنتُ صبيًّا ساذَجًا سهل الانبهار في الخامسة من العمر. كان فيلمي المفضَّل هو فيلم الرسوم المتحركة «كتاب الأدغال» (ذا جانجل بوك) من إنتاج شركه ديزني، الذي كان يُعرَض مرارًا في تلك الليالي الدافئة. فقد أحببتُ المغامرات والشخصيات والحبكة الدرامية والأغاني والشعور المطلق بالحرية الذي بدا أنَّ ماوكلي قد وجَده في الأدغال.[1] كنتُ أيضًا أتخيَّل أنَّ جزءًا من ذاتي في هذا العمر كان قادرًا على أن يعيش مثل ماوكلي، حرًّا جامحًا لا يعوقه الآخَرون. كان قادرًا على الهروب من قيود الكبار وقواعدهم، ولو لبعض الوقت. وهذه النسخة السينمائية مجردُ واحدةٍ من نُسخ مُعدَّلة عديدة من قصص الروائي كيبلينج الأصلية في كتابَيه «كتاب الأدغال» و«كتاب الأدغال الثاني» اللذين يحكيان عن طفلٍ شرس كالحيوانات البرية يبدأ حياته جامحًا همجيًّا، ثم يتعلم بمرور الوقت أن يتحمَّل أعباءَ الواجب والمسئولية. صحيحٌ

أنَّ كيبلينج يُشبع نزعة ماوكلي إلى اللهو والمرح دون الانشغال بأعباء الحياة، لكنه سرعان ما أتبع ذلك بعِبرة مُستفادة، وأكَّد أن هذه القصص موجَّهة إلى البالِغين الذين سيحتاجون في النهاية إلى تعلم التحفُّظ والتحمل اللازمَين للتحكم في خيالاتهم الطفولية الأوسع ممَّا ينبغي. فبينما يستكشف كيبلينج عالم الأدغال الهمجي الجامح الذي كان ماوكلي يعيش فيه خلال سنواته الأولى، سيَحين وقتُ التخلِّي عن نمط الحياة الطفولي. ولذا قرَّر صديقُه روبرت بادن-باول أن يستخدم «كتاب الأدغال» قصةً تحفيزية للحركة الكشفية التي أسَّسها. ففي دليل الحركة الكشفية الأصلي الذي وضعه في عام ١٩١٧، صار الأعضاء الصغار في الكشافة يُعرَفون باسم أشبال الذئب، مُسترشِدين بحِكمة أكيلا — الذئب الذي صار بمثابة أبٍ لماوكلي — وما زال هذا الاسم يُطلَق حتى الآن على قادة الكشافة.

بينما كنتُ أشاهد ذلك الفيلم في تلك الليالي في نادي العلوية، فتنَني هذا الخيالُ القوي، لكنني لم أتحلَّ بقدرٍ كبيرٍ من ضبط النفس والرزانة اللازمَين لموازنة تأثير هذا الخيال. كان لديَّ مسحةٌ من التهور آنَذاك، كان ينتهي بزيارات عديدة إلى المستشفى من أجل الخضوع لغُرز الخياطة وإصلاح العظام التي كانت تتعرَّض للكسر من حينٍ إلى آخَر. كنتُ أشعر بأنني حر. وما زال جزءٌ منِّي يشعر بذلك. فأنا ما زلت أحتاج إلى الشعور بأنني قادرٌ على تجاهل الأعراف والقواعد والتوقعات التي تُحاصرني. ما زلتُ أتخيل كيف سيكون الوضع لو كنتُ قادرًا على الطيران من تِلقاء نفسي دون مساعدة، أو العيش بدون أحكام.

عندما أتأمَّل الكيفيةَ التي غالبًا ما يُربَّى بها أطفالُنا اليوم؛ إذ نُحيطهم برعايةٍ مُشدَّدة ونحصرهم في مساحاتٍ آمنة تتَّسم بقدرٍ مُبالَغ فيه من الدفء والحماية، ونُلزمهم بجدول مكتظٍّ من الأنشطة والمهام، أتمنى لهم أن يحظَوا بمزيدٍ من الوقت يتحرَّرون فيه بعضَ الشيء من الرقابة والتنظيم، ويمارسون فيه بعضَ الأنشطة العشوائية التي اعتدنا أن نصِفَها بأنها «مَضْيعة للوقت». بعيدًا عن رقابة ذَويهم. وفوق ذلك، أشعر بأننا ينبغي أن نحتفيَ باختلافهم المتأصِّل فيهم. فبدلًا من التركيز على أوجُهِ التشابُهِ بينهم وبين آبائهم وأمَّهاتهم، أو فيما بينهم أنفسِهم، من الأفضل أن نتذكَّر أنَّ الأطفال مخلوقاتٌ غريبة إلى حدٍّ ما وسطنا، ومُدمِّرون بشدةٍ للأعراف الاجتماعية، خصوصًا عندما يكونون في سنٍّ صغيرة جدًّا. من المؤكد أنَّ عالم أعراف الكبار يبدو لهم شديدَ الغرابة. فعندما علَّق ويليام جيمس قائلًا إنَّ الانطباعات الأولى التي يأخذها الطفلُ الرضيع عن العالم أنَّه «مكان فوضوي وهَّاج يشعُّ حيويةً وبهجة»، قدَّم بذلك أساسًا لوصفِ مدى

اختلافِ نظرة الأطفال إلى العالم عن نظرتنا نحن الكبارَ إليه. فهم يظلون طَوال سنواتٍ عاجزين عن إدراك مفاهيمنا عن الزمن والمعايير والتحكم والشواغل. فقبل أن يستطيعوا الانشغالَ بشأن الحُكم عليهم، يحتاجون إلى تنميةِ رؤيةٍ ثاقبة لما بداخلِ العقول الأخرى، وهذا لا يحدث بالفعل إلا بعد بِضع سنواتٍ من التطور. غير أنَّ الحرية الحيوانية الغريبة التي يتمتع بها الأطفال لا يُمكن الحفاظُ عليها خلال ظروف البلوغ القاسية؛ فمرحلة المراهقة، مثلًا، تشهد اهتمامًا بالغًا بأحكام الآخَرين علينا. فابنتي آنا تُعلِّق على الشبكات المتقاطعة من المجموعات المختلفة في مدرستها، سواءٌ المجموعات المقصورة على أفرادٍ معيَّنين أو المجموعات الهرمية، بنبرةٍ يومية تُخفي انشغالَها اليومي بالمواقف التي تشعر فيها بالقَبول والمواقف التي تشعر فيها بالنبذ.

ابتكر كيبلينج اسم «ماوكلي» لِيَعنيَ به «العلجوم» «بلُغة الغابة»، معبرًا به عن عُري شخصية ماوكلي، على عكس أصدقائه المكتَسين بالفِراء. عندما أتأمَّل الماضيَ، أدرك أنَّ ماوكلي قد مَنَحني منظورًا للحياة أرى من خلاله أنَّ الحيوان ذا النزعة الاجتماعية الفائقة يستطيع أن يتجردَ من طبقات المعايير والأعراف الاجتماعية الخانقة، ويستمتع بهُوية حيوانية أشدَّ جموحًا. وأظن أنني لستُ الوحيدَ الذي راودَه مثلُ هذا الشعور. فهذه النوعية من أحلام التحرُّر والخلاص هي أحد الأسباب التي تجعلنا نستطيع الشعورَ بصدًى قديم مُتبقٍّ من تلك الحاجة إلى الحرية كأشخاصٍ بالِغين لديهم ميلٌ دائم للجموح الهمجي، وأملٌ في التحرُّر بعضَ الشيء من التقاليد والتنازلات وأحكام الآخرين. روى لي أحدُ الأصدقاء مؤخرًا كيف أنه، في عشاءٍ ذي طابَع رسمي مهيبٍ ومفارش رسمية ونُدُل أكثر رسمية، ومجموعة مُبهرة من أدوات المائدة، شعر برغبةٍ شديدة في أن يُمسك وعاءَ الحساء بكِلتا يدَيه ويُلصقه بفمِه ويشرب منه «مُبقبقًا» بكل بساطة. ربما ننجذب، في ظل افتتاننا بما يُمثِّل الجوهر الخالص لذاتٍ حقيقية غير منخرطة في البيئة الاجتماعية، إلى فكرة الطبيعة الحيوانية، إلى ذاتٍ همجية (غير نبيلة بالضرورة) تحيا بمعزلٍ عن صخب التعامُلات البشرية المعقَّدة الذي يصيب المرءَ بالدُّوار والصمَم.

كثيرة هي الأساطير والخرافات عن جنس الصِّبية المستذئبين، بدءًا من أسطورة رومولوس وريموس (اللذَين تُركا عند نهر التيبر وهُما رضيعان ليعثر عليهما ذئبٌ ويُربِّيَهما) وصولًا إلى طرزان. وإلى جانب هذه الحكايات المثيرة للاهتمام، أحيانًا ما نُواجه أمثلة واقعية مكافئة لها، قصصًا حقيقية لأطفال أُلقوا خارج قطار الحضارة، تجذب اهتمامنا وفضولنا بالقدر نفسِه. ومن المعالجات السينمائية لمثلِ هذه الحالات الواقعية



شكل ٤-١: صورة لماوكلي، رسمها جون لوكوود كيبلينج (والد روديارد كيبلينج). رسم توضيحي من «كتاب الأدغال الثاني» (١٨٩٥).

فيلم «الطفل البرِّي» (ذا وايلد تشايلد) للمخرج فرانسوا تروفو، وفيلم «لغز كاسبر هاوزر» (ذا إنيجما أوف كاسبر هاوزر) للمخرج فيرنر هيرتزوج.

فحتى لو كان ما أسماه الملك لير «الشيء نفسه» شكلًا ضئيل القيمة من أشكال الحياة، وحتى لو كان «الإنسان المشرد مجرد حيوان فقير عارٍ ذي ساقين …»[2] فإننا نستمتع بفرصة رؤية ذَواتنا الرجعية غير المتحضِّرة تتطور بعيدًا عن نظرات الآخرين المحدِقة وتوقُّعاتهم التي لا تنتهي.[3] وهذا الفصل يُركز على هذه الرغبة المُلحَّة في التحرُّر من أحكام البشر.

حيوانات وفنَّانون

يحكي الفيلسوف مارك رولاندز، في قصة واقعية مُعاكِسة لأساطير الصبي المستذئب، أنه تبنَّى ذئبًا صغيرًا عاش معه كلَّ يومٍ طَوال الأعوام الأحدَ عشَر التالية. وتوصَف قوة العلاقة بينهما وصفًا مؤثرًا في مذكراته «الفيلسوف والذئب». كان برينن، الذئب، مرافقًا لرولاندز طوال اليوم في كل أنشطته، سواءٌ وهو يُحاضِر أو يطهو أو يلعب الرجبي. ومن الواضح أنَّ رولاندز كان يُكِن أعمقَ مشاعر الاحترام والإعجاب (بالإضافة إلى الحب) لرفيقه الدائم، وغالبًا ما كان يجد العالم البشري مُنحطًا نسبيًّا إذا قورن به. فنجده في كتابه يمجِّد نقاءَ برينن وصدقه مُفضِّلًا إياه على الإنسان الشبيهِ بالقرد، الذي يراه منشغلًا بالحسابات المتعلقة بكيفية التحكُّم في الآخرين والتأثير عليهم وإغوائهم وسرقتهم.

> إذا أردتَ أن تفهم روح الذئب — أي جوهر كينونة الذئب، ماهيَّة الذئب — فعليك أن تتأمَّل الطريقة التي يتحرك بها الذئب. وقد أدركتُ، بكل أسًى وأسف، أنَّ النشاط الصاخب والشكس الوقح الذي يتحرك به القردُ ما هو إلا تعبيرٌ عن الروح الشكسة والوقحة الكامنة بين ثناياه.[4]

وهكذا يتضح أنَّ تفضيل رولاندز لصراحة الذئب الطاهرة على المتاهة الفوضوية المعقَّدة من التآمر والخيانة التي ترمز إلى القِرَدة هو تعبيرٌ عن أنَّ الأمور كانت ستصبح أفضلَ بكثير لو كان البشر أشبهَ بالذئاب. لكنَّ هذه فجوةٌ يصعُب تخطِّيها على ما يبدو. فهل يُمكن أن يكون عصرُ ما قبل هبوط الإنسان من الجنة قد شهد وجودَ طفلٍ بريٍّ همجي حقًّا على الإطلاق؟ وكما وَرَد في صفحة موقع «ويكيبيديا» عن الصبي المستذئب:

> غالبًا ما يُصوَّر الأطفال في الأساطير والحكايات الخيالية على أنهم ينشَئون بقدرٍ طبيعيٍّ نسبيًّا من الذكاء البشري والمهارات البشرية، وشعور غريزي بالثقافة

> أو الحضارة، مع قدرٍ صحي من غرائز البقاء على قيد الحياة. وهذا ما يجعل اندماجَهم في المجتمع البشري يبدو سهلًا نسبيًّا.

في نهاية «كتاب الأدغال»، لا يبدو ماوكلي إطلاقًا كصبي مُستذئب يدخل الحضارة الإنسانية. بل يبدو أشبهَ بإنسانٍ عادي جدًّا يُهاجر من ثقافةٍ إلى أخرى. صحيحٌ أنَّ الفجوة بين البشر وجميع الحيوانات الأخرى محلُّ جدال كبير، وتُوجَد قائمةٌ طويلة من الاقتراحات المحتملة بخصوص الاختلافات التي تُميز البشر، من بينها اللغة والتخطيط والبصيرة والقدرة على استخدام الأدوات والتطور الثقافي، وغيرها الكثير والكثير. لكنَّ الاختلاف الأساسي الأكثرَ ارتباطًا بهذا الكتاب متعلقٌ بكيفية إفراطنا في الاستثمار في الائتلافات. فقد عرَّف اختصاصيُّ علم النفس التطوري جون توبي غرائزَ الائتلاف بأنها فاصلٌ مميِّز عميق عن بقية مملكة الحيوان. ووَفقًا لتوبي، فغريزة الائتلاف — أي القدرة على الانتظام داخل فِرَق — هي التي مكَّنَت بعض جماعات الأفراد الأقل قوةً من التنافس مع ذكور الألفا الأشدِّ سيطرة. فعندما يكون المرء ضِمن فِرَق، يستطيع شخصان التغلبَ على واحد، ويستطيع ثلاثةٌ التغلبَ على اثنين، وهلمَّ جرًّا. ولكن لا يبدو أنَّ الحيوانات الأخرى قد أدركَت الفوائد العديدة لهذه الدرجة من التنسيق والتعاون بقدرِ ما أدركها البشر. ونتيجةً لذلك، تُسهِم المجموعات التي نستطيع أن ندَّعيَ أننا أعضاءُ فيها بقوة في تشكيلنا.

> لا تكون عضوًا في ائتلاف معين إلَّا إذا اعتبرك شخصٌ ما (مِثلك) عضوًا فيه، ولا تُعَد عضوًا إذا لم يعتبرك أحدٌ هكذا. فنحن نُسقِط الائتلافات على كل شيء، حتى عند غياب موضع مناسب لإسقاطها، كما يحدث في العلم. نحنُ مهووسون بالهُوية إلى حد الجنون.[5]

ولكي يشقَّ أيُّ مخلوق على درجة معينة من التعقيد طريقَه في هذا العالم، يتوجَّب عليه أن يُصدِرَ أحكامًا ناجحةً نسبيًّا. فما لم يكن المخلوق قادرًا على فهم بيئتِه وتقييمها، سيعجز عن التعامل مع الصعوبات والمُضيِّ قدمًا في حياته. فلا يستطيع المفترس أو الفريسة أن ينالا مُبتَغاهما إلا من خلال إصدار أحكامٍ ذات حساسية على التهديد مقابل السلامة، أو حتى المسافة التي ينبغي قطعُها في الهجوم النهائي. لكن الحيوانات كلها لا تحكم فقط على الأشياء والمساحات المادية التي تُحيط بها، بل يحكم بعضُها على بعضٍ كذلك في جولةٍ مستمرة من تخمين التخمين. فعلى عكسِ ما تفعله القِطةُ عند الحكم على أيِّ الأغصان

سيصمد عندما تحاول تسلُّق شجرةٍ ما، لا بد أن تتوقع القطة التي تُطارد فأرًا ما قد يدور في رأس فريستها. والفأر، الذي يُخمِّن بدوره، ربما يُغير مسارَه بِناءً على تخمين ما خمَّنتْه القطة. وهذا التعقيد المتبادَل جزءٌ لا يتجزأ من المواجهات الاجتماعية التي تجمع معظمَ الكائنات الواعية.

إذا انتقلتَ إلى عالم البشر، ستجد الوضعَ يزداد تعقيدًا بشدة. فنحن حيواناتٌ مُستخدِمة للُّغة ذات نزعةٍ اجتماعية فائقة قد بذلَت جهدًا أكبرَ للاستفادة من التعاون والتنافس داخل المجموعات وعبرها. وقد أتاح هذا مكاسبَ هائلة ناجمةً عن مستوًى أعلى من التنسيق البشري، لكنه كذلك أوجَد الظروفَ المواتية لازدهار المخادِعين والانتهازيين، مانحًا إيانا خياراتٍ أكثرَ بكثيرٍ للإقناع والتضليل. لذا فمجهوداتُنا التخمينية الآن صارت تتطلَّب تخمينَ التخمين، وتخمينَ تخمينِ التخمين، ويتبع ذلك سيلٌ متفجِّر من المراجعات المتداخلة، التي غالبًا ما تحدث دون وعيٍ منا.

نحن نحتاج إلى أدمغةٍ كبيرة لإدارة هذا السباق الذي نسعى فيه إلى التسلُّح بالتفكير والتفكير المضاد. من المعروف أنَّ البشر يولَدون ناقصي التطورِ مقارنةً بالثدييَّات الأخرى. فالغزالة أو البقرة الرضيعة تستطيع المشيَ وإطعام نفسِها في غضون ساعات من ولادتها. أمَّا الرضيع البشري، فيحتاج إلى عشرِ سنوات على الأقل للنضج بعد ولادته ليستطيعَ الاعتمادَ على نفسه نسبيًّا، وعشْرِ سنوات أخرى ليبلغ النضوجَ التام. أما أدمغتُنا فهي أكبرُ حجمًا بكثيرٍ من أدمغة الثدييات الأخرى وتحتاج إلى مواصلة التطور خارج الرحم، ليس فقط لكي تستطيع الأمُّ المشيَ منتصبةً على ساقَين اثنتين وتظل قادرةً على الإنجاب، ولكن كذلك لكي تُفعَّل آليات التفاعل الاجتماعي التي يحتاج إليها الدماغ ليصلَ إلى أقصى إمكاناته.

يختلف حجم الدماغ باختلاف نوع الثدييات، وحجمُ أدمغة البشر هو الأكبر. ومن بينِ كلِّ العوامل التي قد ترتبط بحجم الدماغ، فإن أقواها عَبر مملكةِ الحيوانات هو المجموعات الاجتماعية التي يعيش وسطَها. فبينما تعيش حيواناتُ الشمبانزي في مجموعاتٍ مؤلَّفة من نحو ثلاثين فردًا، وتحافظ على علاقات الترابط هذه من خلال ممارسةِ سلوك الاستمالة، أو تنظيف بعضِها، يستطيع البشرُ أن يعيشوا في مجموعاتٍ يصل عددُ أفرادها إلى ١٥٠، ويظلوا محافظين على ذلك الشعور بالانتماء واعتراف بعضهم بوجود بعضٍ. وقد أشار عالِمُ الأنثروبولوجيا روبن دنبار إلى أنَّ اللغة قد تطورَت لتحلَّ محل عادة الاستمالة؛ ومن ثَم رفعت عدد الأشخاص الذين يمكنهم تكوين روابطَ مستقرةٍ حقيقية إلى حدٍّ هائل،[6]

ولكي نستطيع تدبُّر أمر ١٥٠ فردًا، نحتاج إلى شيء أشبهَ بالتأثير عن بُعد. وهنا يقترح دنبار آليةً مقصورة على البشر تُسبب ازدهارَ السُّمعات أو تدهورها عَبر مسافاتٍ طويلة لا تستطيع آليةُ الاستمالة عبورَها مطلقًا، وهي آلية النميمة وتناقل الأقاويل. فقد قال أحدهم ساخرًا مرةً إنَّ السر هو شيء تُفشيه لشخصٍ آخر واحد فقط. أما إذا أُتحتَ عادة الكلام بلا تحفُّظ بين مجموعة من البشر، فسترى تطوُّرَ آليةٍ مُنظِّمة يُمكن، في مفارقة غريبة، أن تُنشئ أساسًا للثقة والتعاون الاجتماعي. وهكذا تتغير سُمعة البشر بشائعةٍ أو كلمة من فم أحدهم.

نحن حيوانات غيرُ عادية. لقد ناقشتُ في الفصل السابق كيف تدفعُنا واقعيتُنا الساذَجة إلى تصوُّر أننا فاعلون عقلانيون فرديون مستقلون عن المجتمع نعيش الحياةَ كما لو كنا نُحدق إلى العالم عبر نافذة. وكالسمكة التي تَسبح غيرَ واعية بالمياه التي تطفو وسطَها، نجد صعوبةً بالغةً في رؤية الواقع الاجتماعي الذي يكون فيه لأفعالنا معنًى. وإذا غفَلنا عن الواقع الاجتماعي الذي نعيش فيه، نتجاهل كذلك القاعدةَ الهائلة من الأفعال غير الواعية المستترة تحت قمةٍ من التفكير الواعي. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ قرنًا كاملًا من الأبحاث والدراسات في علم النفس قد أيد نظريةَ فرويد القائلةَ إن نزعات الأنا لدينا ليست سيدةً في بيتها. وكما رأينا في الفصل الأخير، فعند استكشاف التحيز الضمني والأوهام الإدراكية ورؤى علم النفس الأخلاقي العميقة، يتبين مِرارًا أننا نفتقر إلى فهمٍ واضح لأسبابنا التي تدفعنا إلى الإتيان بالأفعال التي نفعلها والتفكير فيها. فعلى مرِّ قرون عديدة، رجوعًا إلى أفلاطون، تَجادَل الكثيرون بشأن العلاقة بين العقل والعاطفة، وكيف أنهما متشابكان عبر نسيج الأحكام البشرية. فمن جانب، يؤكد البعضُ أنَّ العقل هو العامل الأول والأساسي المُحرِّك للأحكام؛ وعلى الجانب الآخر، يؤكد مفكرون مثل ديفيد هيوم أنَّ «العقل عبدُ العواطف ولا بد أن يكون هكذا دومًا».

تُظهِر الأدلة المطروحة في الفصل السابق أنَّ هيوم قد أصاب كبد الحقيقة. فعندما يتعلق الأمر بالكيفية التي يحكم بها بعضُنا على بعضٍ، خصوصًا فيما يتعلق بما هو صواب وما هو خطأ، نبدأ أحكامنا ببديهيات مدفوعةٍ بالعاطفة، ولا ندعمها بأسباب تبدو منطقية إلا لاحقًا عند تأمُّلها بعد إصدارها بالفعل. فيشير هوجو ميرسييه ودان سبيربر في كتابهما «لغز العقل» إلى أن العقل يُستخدَم في الأساس من أجل الجدال. فنحن عُرضة للتأثر بالتحيُّزات المختلفة والاستدلالات التي نُوقِشت في الفصل السابق؛ لأن هدفنا ليس التوصُّل إلى استنتاجات منطقية، بل تقديم حججٍ شديدة الإقناع. وقد أحسن

جوناثان هايت التعبير عن ذلك قائلًا: «العالم الذي نعيش فيه ليس مصنوعًا في الحقيقة من صخورٍ وأشجار وأشياء مادية؛ بل هو عالم من الإهانات، والفرص، والرموز المُعبرة عن المكانة، والخيانات، والقديسين، والآثمين.»[7] فعلى عكس الذئب، نحتاج إلى شقِّ طريقنا عبر هذا العالم مُدرِكين أنَّ احتمالات ازدهارنا تعتمد بشدةٍ على مدى مهارتنا في الحكم على الآخرين ومدى حُسن الأحكام المُصدَرة علينا في المقابل. صحيحٌ أنَّ الأحكام غالبًا ما تكون متحيزةً ومشوهة، لكننا نتفاوت في مهارةِ إصدارها. فبعض الناس أفضلُ مُلاحظةً وأكثر إدراكًا واهتمامًا من أولئك المنشغِلين بأنفسهم واللامبالين، وبذلك يستطيعون تقديم أدلةٍ أكثر عند تقييم الآخرين. ولكن لا تُوجَد طريقة لتجنُّب العيوب وأوجه القصور التي تكتنف الأحكام، في ظل قيود الوقت والاهتمام واستحالةِ معرفة القصة الكاملة (كما سنستكشف بمزيدٍ من التفصيل في الفصل التالي).

ربما نرغب في الهروب من عالم الأحكام، لكننا عالقون فيه، وعالقون في شِباك إطلاق الأحكام بطريقةٍ غريبة؛ لأننا ممزَّقون بدوافعَ متضاربة وتصوراتٍ مُتحيزة. فذواتنا التي نَسكنها متأثرةٌ بقوة شديدة في تشكيلها بالمجتمع، وبشبَكةٍ بشَرية من المعاني والدلالات، لدرجة أنَّ مصطلح الصبي المستذئب مجردُ مصطلح مُتناقض مع ذاته، وليس له معنًى في الواقع. وتجدُر الإشارة هنا إلى أنَّ عالِم الأنثروبولوجيا كليفورد جيرتز قد وصف الثقافة مرةً بأنَّها مجموعةٌ من «آليات التحكم — أي خطط ووصفات وقواعد وتعليمات — للتحكم في السلوك.»[8] بصياغة الفكرة هكذا، يتضح لنا أكثرَ لماذا قد نحلم بالتخلُّص من تلك الأغلال. لكنَّ جيرتز يرى أنه في حينِ أنَّ آليات التحكُّم عند كل الحيوانات الأخرى تقريبًا مُثبَّتة بفعلِ الطبيعة البيولوجية، فإن البشر «يعتمدون بشدة» على برامجَ ثقافية مكتسبة، كما فعل ماوكلي، ولا يمكنهم «إكمال أنفسهم» إلَّا في ظروفٍ اجتماعية معينة. وخلص جيرتز إلى أنَّ البشر، إذا تحرَّروا من الثقافة، لن يكونوا أحرارًا كالطير، بل سيكونون «وحوشًا بليدة عاجزة لما لديهم من قلةٍ قليلة جدًّا من الغرائز النافعة، وقلةٍ أقلَّ من المشاعر القابلة لتمييزها وإدراكها وافتقارهم إلى الفِكر: كائنات ذات عقول معطَّلة بلا فائدة». والهوة بين عالم الإنسان وعالم الحيوان في هذا الجانب لا يمكن سدُّها إطلاقًا. فقد قال فيتجنشتاين، ناظرًا إلى المسألة من المنظور المعاكس، أنَّ «الأسد لو استطاع أن يتكلم، فلن نستطيعَ أن نفهمَه».[9]

وما ينطبق على أشكال حياتنا بوجهٍ عام ينطبق بالقدر نفسِه عند التركيز على تحدِّي التحرر من التحايل والخداع في أيِّ لحظة. فغالبًا ما نتحدَّث عن الأشخاص بأنهم ذَوو

عقلية مستقلة، أو صادقون أو وقحون أو مبتكِرون، لكننا دائمًا ما نفعل ذلك بطريقةٍ متأثرة بالسياق الثقافي الذي يأتون فيه بأقوالهم أو أفعالهم. لننظر مثلًا إلى الروائيِّ ستيندال وهوسه المحكوم عليه بالفشلِ بفكرة «أن يُصبح على طبيعته». فقد قرَّر أن يقول ما يخطر بباله، وأن يقوله بكلِّ بساطةٍ ودون تصنُّع؛ أن «يتجنب السعيَ الجاهد نحو إحداث تأثير في المحادثة.»[10] لقد قرَّر أنه لن ينجح إلَّا إذا تعلَّم إظهار لامبالاته، حسَب قوله. وهنا يمكن أن نرى بعضَ التناقُض في هذا المبدأ المنشود. إن «تعلُّم اللامبالاة»، شأنه شأن محاولة أن تبدوَ مُسترخيًا، يُعَدُّ حالةً من حالات «إرادة ما لا يمكن إرادته». فحتى عند التعبير عن فكرة «الأصالة»، تُستخدَم كلماتٌ صاغها آخرون.

إذن لا نستطيع أبدًا أن نتحرَّر تحررًا حقيقيًّا من التأثير الاجتماعي. لكنَّ خيال العيش كالصبي المستذئب يظلُّ يُراودنا. فهو يشير إلى رغبةٍ عميقة في التحرر تُحفزنا بدرجاتٍ متفاوتة، مهما يكن ميئوسًا من تحقيقها، سواءٌ من حيث الرغبةُ في التحرر من نظرات الآخَرين المُحدقة، وكذلك (لمن يُسعفهم الحظُّ ليشعروا بالقوة) في امتلاك الحرية في ابتكار أنفسِهم وتشكيلها والتغلب عليها. أن تتشكَّل اجتماعيًّا يعني أن تُكسى بثيابٍ معينة، غير أنَّ أحلام التجرد من تلك الملابس الخانقة قيِّمةٌ من نواحٍ عديدة. فتيار التمرُّد السُّفلي المعاكس الذي يأبى الرضوخَ لتوقُّعات الآخرين يُعدُّ دافعًا قويًّا وخلَّاقًا، مهما تواصلَ سيل الأحكام المتدفِّق عبر مواقفنا ولقاءاتنا اليومية. فالدافع إلى كسر القواعد وتقويض السلطة وفرض صوتٍ مميز وفردي يُنتج بعضًا من أغنى التجارِب وأكثرها إشباعًا لنا بعُمقٍ في حياتنا.

وتؤيد قصيدة دبليو بي ييتس، المعنوَنة بكلمة «معطف»، التخلصَ من هذه القيود:

جعلت أغنيتي معطفًا،
مغطًّى بتطريزات،
منسوجة من أساطير قديمة،
من الكعب إلى الحلق؛
لكنَّ الحمقى أمسكوا به،
وارتدَوه أمام أنظار العالم،
وكأنهم هم مَن زخرَفوه.
دعهم يأخذون الأغنية؛

فالسير عاريًا
يحوي بين ثناياه
مزيدًا من المغامرة.

صحيحٌ أنه من غير المنطقي أن يحاول المرءُ أن يعيش حُرًّا وعلى طبيعته كالذئب، لكنَّ بعضَ الفنانين المبدعِين، مثل ييتس، أوضَحوا طرقًا أخرى للتحرُّر، ولو في سياقٍ من الثقافة الإنسانية فقط. فقد كان في النهاية هو الشاعرَ نفسَه الذي قال طالبًا من محبوبته: «فلْتطَئي الأرض برفق؛ لأنك تطَئين أحلامي.» وغالبًا ما يُصوَّر الدافع الفني إلى الحرية على أنه هجرانٌ لأحكام الآخرين. فنرى أمثلةً لا حصر لها لفنانين أقلَّ تقيُّدًا من معظم الآخرين، لكنهم أغربُ أطوارًا وأكثر أصالةً وأشدُّ اضطرابًا. ويصف الناقد الأدبي هارولد بلوم «الشاعر القوي» بأنه شاعرٌ لا يطغى عليه «قلقُ التأثُّر» وتأتي أصالتُه، على حالها كما هي، من الحاجة إلى تجاهلِ أولئك الشعراء السابقين. ويستخدم مصطلح «الخطأ» ليوضِّح كيف يُخطئ الشعراء الأقوياء في قراءة أسلافهم الأدبيِّين أو في تفسير مقصدهم من أجل خلق حيِّز خيالي جديدٍ لأنفسهم كي يَشغَلوه. فهؤلاء الفنانون غير المقيدين يطمحون إلى نوع من الصدق (بالتخلِّي عن العُرف) مُضحِّين بالمساءلة اليومية أمام «الحقيقة» في إطارٍ أشدَّ صرامة. وقد احتفى أوسكار وايلد، في مقاله الصادر عام ١٨٩٢ بعنوان «اضمحلال الكذب»، بحقيقة أنَّ «الكذب، أي قول أشياءَ جميلةٍ غيرِ صحيحة، هو الهدف السليم للفن»، وحذرَنا من مخاطر «الانزلاق إلى الاكتفاء بالدقة فحسب.»

لكنَّ هذه الروح المتمرِّدة ليست مقتصرةً على الفنانين والشعراء فقط. فمنذ أن جعل فرويد «العبقريةَ شيئًا مكفولًا للجميع»، بالكشف عن أنَّ كلًّا منا لدَيه لاوعي جامح وإبداعي يُلقي بظلاله على ذواتنا العقلانية، أصبحنا نُدرك أنَّ من حقنا جميعًا أن نشرب أحيانًا من بئرِ تعقيدٍ هدامة.[11] وبفضل فرويد، اتسعَت تصوراتنا عن ذواتنا لتستوعب اللاعقلاني، والجامح الصعب المراس، والمنبوذ، والمضطرب. فكلٌّ منا لدَيه طرقٌ للتعبير عن فكرة أننا مختلفون عن الصورة التي يُكوِّنها الآخرون عنا. لدَينا دوافعُ مُدمرة للذات، وتخيلاتٌ غريبة، ومَخاوفُ وهواجس خاصة. وهكذا يحتفي المحللُ النفسي دي دبليو وينيكوت إلى حدٍّ ما بالطابَع غير المتحضِّر والجامح الكامن فينا جميعًا بقوله «نحن فقراء حقًّا إن كنا عاقلين فقط».

وتُوجَد طرقٌ أقلُّ دراميةً لترسيخ التحرر من أحكام الآخرين. فنصائح العلاج النفسي توصينا بأن نعيش اليوم بيومِه وألا نكون تقليديِّين ونُطلق القوة الكامنة فينا وما إلى

ذلك. وهذه المبالغات في تعظيم الحسِّ السليم تُقدِّس قدرةَ التفكير الإيجابي والمرونة على إخراجنا من مأزق الشكِّ في ذواتنا وإلقاء اللَّوم عليها، وكأنَّ من الممكن أن نفعل ذلك بمحضِ إرادتنا. ومن الطُّرُق اليومية لإسكات صخب الثرثرة السارية في الأذهان الاستعانةُ بمُلهيات شائعةٍ مثل التنقُّل بين القنوات وشُرب الكحوليات وتناول المخدرات وممارسة الجنس. فيما يستطيع البعضُ تحقيق التأثير نفسِه من خلال ممارسة التأمُّل، وبعض الطرق التي تعتمد على الفلسفة الشرقية أو الرِّواقية، التي تدعو لتعزيز التشكيك في الأنا (أي إدراك أنك شخصٌ أناني مُتقوقعٌ حول ذاتك، وأنك لا تملك رؤيةً دقيقة عن العالم، وأن معظم الناس في الحقيقة ليسوا منشغلين بك). وهكذا نجد سُبُلًا لإدراك الضرر الكامن في اللهث وراء الأحكام؛ إذ يجعلنا مُقيَّدين ومُعوِزين ومناورين، وإدراك شعور الرضا العميق النابع من تخيل أننا نستطيع الهروب والتحرر.

الهروب من الجمهور المؤثر

أحد الأسباب التي قد تجعل أحكامَ الآخرين مُرهقةً جدًّا يتعلق بمدى صعوبة تحديد الجمهور ذي الرأي الأهم. ألم يُراودنا جميعًا ذلك الشعورُ بأننا ينبغي ألا نهتمَّ حقًّا برأي شخصٍ معيَّن فينا؟ صحيحٌ أنَّ بعض الناس أجهلُ وأقسى وأضعفُ صلةً بك من أن يُنصبوا أنفسهم قضاةً يَصلحون للحكم على ذاتك «الحقيقية». ولكن ألا يكون رأيهم مُزعجًا ومثيرًا للضيق على أي حال؟ ما زلتُ أتذكَّر مدرسَ الرياضيات في المدرسة الابتدائية الذي اتهمَني ظلمًا بأنني أحاول الغشَّ في الامتحان في عام ١٩٧٦، مع أنني على يقينٍ من أنه لم يُفكر في تلك الواقعة قَطُّ منذ وقوعها. من الصعب تفسيرُ هذه السطوة التي يملكها بعضُ الناس علينا ومن الصعب الهروبُ منها. والمُحبِط أنَّ الجهود الساعية إلى إضعاف سطوة وقوة الجمهور عادةً ما تأتي بنتائج عكسية. فسواءٌ أكنَّا نحاول التقليل من أهمية ذكرى أبٍ لائم، أو رأيِ زميل مُزعج، فكل ما نفعله حينئذٍ أننا نكشف لأنفسنا عن عجزنا وقلة حيلتنا.

ويمكن أن ينهار احترامُ الذات بسبب إعجابٍ أو شغف رومانسي جديد. فحينئذٍ تُعلَّق الاهتمامات والواجبات والصداقات بينما نُفسح المجال أمام رأي الطرَف الآخر المهم الذي لا يُمكن التنبُّؤُ به. وحتى في الوقت الذي يقف فيه العقل العقلاني يُراقب تصرفاتنا الغريبة مجفلًا، نُغير طبيعتنا بعدة طرقٍ لمحاولة استجلاب رأيٍ إيجابي عنَّا. ففي كل مرةٍ

يُظهِر فيها أحدُ أصدقائي اهتمامًا جديدًا مفاجئًا بالجيولوجيا أو الموسيقى الشعبية أو الأدب الحداثي، أعرف أنَّ في حياته امرأةً جديدة. فالحبيب الجديد دائمًا ما يكون بمنزلة جمهورٍ مؤثرٍ جدًّا، ونحن لا نهتمُّ حقًّا إلا بأحكام الآخرين المؤثِّرين.

من المُحبِط كذلك أن نُدرك مدى ضآلةِ اهتمامنا بالآراء الإيجابية لأولئك الذين نعتبرهم غيرَ مؤثرين. فعندما نُفكر في إحصاء النعم التي يُغدِق علينا بها الأصدقاءُ ذَوو النوايا الحسنة، يصعب علينا إعطاؤها القيمةَ التي ربما تستحقها. فالمرء عندما يسمع رأيًا إيجابيًّا من شخصٍ يُحبه، يكون «متوقعًا» ذلك بالفعل؛ ولذا لا يمنحه أيَّ قيمة. وغالبًا ما لا يستطيع الأشخاصُ «الداعمون لك» الإسهامَ بالكثير في تعزيز تقديرك لذاتك، بغضِّ النظر عن كمٍّ ما يُقدمونه من مديحٍ وثناء. بل إن عدم تعرُّضك لخطر الألم الاجتماعي عندما تُواجه أحكامهم هو تحديدًا ما يجعلك لا تستطيع الابتهاجَ بمثلِ هذه التعليقات الإيجابية. وهكذا يُصبح جمهورُك المحبُّ أضعفَ تأثيرًا كلما اعتبرتَه مضمونًا؛ لأن الحكم لا يكون له ثقلٌ إلَّا عندما نكون عُرضةً لتلقِّي أحكام سلبية. ونستجيب للأحكام السلبية بإعطائها ثقلًا أكبر؛ لأننا لا نتخيَّل أنها قد أُثيرَت من أجل إحداثِ تأثيرٍ مُعيَّن. ولذا فمن المحتمَل أن تكون مصدرًا لمعلوماتٍ أصدَق، وإن كان سَماعها مزعجًا، وبالتبعية تجعل الشخصَ المُنتقِد أقوى تأثيرًا إلى حدٍّ ما.[12] ولعل في ذلك تفسيرًا للانتشار الغريب لنُصح الآخَر، باتباع طريقة «المدح بغرض الإهانة»، أي توجيه ثناءٍ طفيف ممزوج ببعض الانتقاد لزعزعة استقراره النفسي كوسيلةٍ غير مباشرة لاجتذاب هذا الشخص إلى علاقة.

وغالبًا ما يكون السعي وراء الحرية، الموضَّحُ في هذا الفصل، مُتعلقًا بالتخلص من اعتمادنا المزعِج على جماهيرَ لا نستطيع التحكمَ فيها. والشيء الأصعب في الاعتراف به بالنسبة إلينا أنَّ الدافع الأعمق غالبًا ما يكون الظفرَ بأفضل مدحٍ على الإطلاق، وهو ما يتأتَّى من إظهار أننا لسنا بحاجةٍ إليه. لذا، فالحرية والحكم يبدُوان، من هذا المنظور، مُرتبطَين ارتباطًا وثيقًا لا يُمكن فضُّه.

يستكشف المعالِج النفسي آدم فيليبس في كتابه «صندوق هوديني» التقلباتِ المفاجئةَ في السعي إلى الحرية من خلال تأملِ حياة هاري هوديني أفضلِ فنَّاني لعبة الإفلات من السلاسل الحديدية والصناديق. فالصندوق الذي يحبسه بالغُ الأهمية لوهم الحرية. ففي التمييز الفلسفي القديم بين الحرية «في» التعبير والسعي والحرية «من» الفرض والقيود، يوصف الجزء الأكبر من آمالنا الهشَّة في الهروب بأنها حريةٌ «مِن»، على الأقل بالنسبة إلى الأغلبية التي تشعر بأنها لا تملك الكثير من القوة معظمَ الوقت. لذا يسجن

هوديني نفسَه طواعيةً في سبيل التحرر. وبذلك يستحوذ على اهتمام جمهوره. فبصرف النظر عن التحدِّي الماديِّ نفسِه، يحتاج هوديني إلى إدارة جمهوره أيضًا. لقد بنى سُمعته بنفسه؛ لذا يؤكد مرارًا في تأكيدات مؤثرة أنه عمل بجِدٍّ (وهو صادقٌ ومُنصف في ذلك) وأنه يدرس، وما إلى ذلك. «يعرف هوديني أنَّ ما يعمل عليه دائمًا، وما يستعين به في عمله، هو نزعة الشك لدى جمهوره. فبدون دراسةٍ أكاديمية، وبدون أن يَشغَل أيَّ نوع من المناصب المؤسسية، ودون أيِّ تخويلٍ قانوني، يُمارس هوديني مهنةَ الإقناع». وهذا ما ينطبق علينا جميعًا. فيتَّضح أنَّ الرغبة في التحرر غالبًا ما تكون مجردَ طريقةٍ أخرى لمحاولة الحصول على النوع الصحيح من الإطراء، وهي فكرةٌ تُلقي بظلالها على حياتنا حالما نعرف أننا منغمِسون في ثقافةٍ أكبرَ منَّا، يجب أن نتعلم طرائقها، ونرفضها، من منظورٍ ما، لنحظى بقَبولٍ حقيقي. فنحن لا شيء بدون جمهور، لا شيء بدون أحكامهم. وهذا الكفاح من أجل الحرية، وإن كان محكومًا عليه بالفشل، عاملٌ أساسي لتلقِّي أحكام جيدة؛ فلو كان هوديني حُرًّا هكذا ببساطة، لما اهتمَّ أحدٌ بمشاهدته.

غير أنَّ الحاجة إلى إدارة الجماهير تكون مصحوبةً بمجموعة أعمقَ من المشاعر المختلطة التي نحملها تجاههم. فمن ناحية، نحتاج إليهم، ومن ناحية أخرى، نستاء من سَطوتِهم الممكنة علينا. وهكذا نتَّخذ خياراتٍ في مراحلَ مختلفة من حياتنا أو في سياق مواقفَ يومية تُظهرنا مُمزقين بالمشاعر المتناقضة تجاه الآخرين. فنكون مواجهين لهم في لحظةٍ ما ونُدير ظهورنا لهم في اللحظة التالية. ومن ثَمَّ، فالاستعداد للتغلُّب على الحاجة إلى التصرف بطريقةٍ معينة أمام الجمهور لنيل رضاهم، وإصرارُ المرء على أن يكون معتمدًا على ذاته، أو صادقًا، أو غير تقليدي، أو ساخرًا، أو يهوى التجرِبة، يُمكن أن يُسفِرَ عن روائعَ من الأعمال الإبداعية والابتكارية والبطولية. وبطبيعة الحال، عندما تنجح هذه المحاولات الإبداعية تتحول، كما تتحول استعارةٌ مَجازية جديدة ناجعة تدريجيًّا إلى تَكرارٍ مُبتذَل، إلى أعراف وتقاليد جديدة ستحتاج الأجيال المقبلة إلى هدمها.

وقد تناولتُ في كتابي «مفارقة السعادة»، كيف أنَّ تلك الحاجة إلى التحرُّر ترتبط ارتباطًا متناقضًا بالحاجة إلى أن يكون لتصرفاتك ما يُبررها في أعين الآخرين المؤثرين. فإذا بالغتَ في لهثك وراء تلقِّي أحكام جيدة، والتحكُّم في جمهورك، فمن المرجَّح أن تفشل؛ لأنَّ الجمهور يُصبح مُروَّضًا إلى حدِّ انعدام تأثيره، حيث تصير أحكامُه بلا قيمة. فمثل الممثِّل الكوميدي الذي ينحني أمام أصواتِ ضحك مُسجَّلة سلفًا، لا يكون المرء في قرارة نفسِه راضيًا تمامًا بالإطراء الذي يأتي بناءً على ترتيبٍ مُسبق منه. فضلًا عن أنَّ المرء بذلك

يجازف بأن يبدوَ جبانًا ومُعوِزًا عندما يظهر للآخرين أنه يستميت من أجل نيلِ رضاهم. لا، فالطريق الوحيد الذي يمكن اتباعه بدلًا من ذلك للشعور بأن أفعالك وأقوالك مُبرَّرة يستلزم السيرَ في الاتجاه المعاكس. السير نحو الرغبة المتمرِّدة في الهروب من الحُكام، وتشكيل مَسارك بنفسك بغضِّ النظر عمَّن قد يُشاهدونك والآراء التي قد يُكوِّنونها عنك. لا سبيل أمامك سوى تطوير خططٍ ومشروعات شخصية لا تبحث في كلِّ مكان عن الرضا والاستحسان؛ لأنَّ هذا وحده ما يجعلك جديرًا بأن يرى الآخَرون أفعالَك مُبرَّرة. ولكن هنا تُصبح المفارقةُ أوضح؛ لأنك إذا حققتَ نجاحًا أكبر ممَّا ينبغي في سعيك إلى التحرر، فستترك رأيَ الجمهور وراء ظهرك، وتُصبح غيرَ متسقٍ مع ذاتك أو غيرَ مقبول، ومن ثمَّ يكون عليك أن تعود وتواجههم مرةً أخرى. والانتقال بين هاتين الحاجتَين دقيقٌ ومعقَّد. صحيحٌ أنَّه من السهل جدًّا رؤيةُ التناقض في المصطلحات الثنائية — على غرار «أنا الآن حرٌّ وأنا الآن محكومٌ عليَّ» — لكنَّ هذه الأمور لا تسير بهذه الصورة إطلاقًا في الحياة الواقعية. فكِلاهما يُكمِّل الآخر ويتداخل معه بطُرقٍ تُصعِّب فصلَهما. ومن ثَمَّ، فهذا التأثير المتبادَل مائعٌ ودقيق جدًّا لدرجة أنه قد يبدو من المفيد اللجوءُ إلى الأدب لإبراز هذا التأثير المتبادل الغريب بصورة أوضح.

غسل الوصمة البشرية

تُضفي روايةُ «الوصمة البشرية»، التي كتبها فيليب روث، سياقًا دراميًّا مثيرًا، بتفصيلٍ لافت، على الجهد المضني الذي نبذله سعيًا إلى نيل تبريراتٍ لأفعالنا من الآخرين ووهم الهروب من تلك الأحكام. بطل الرواية هو كولمان سيلك، الذي يعمل أستاذًا للأدب اليوناني الكلاسيكي في «أثينا»، وهي كليةٌ (خيالية) صغيرة لتدريس الفنون الليبرالية في نيوإنجلاند. فبعدما حقَّق كولمان مسيرةً مهنية مرموقة جدًّا في المجالين الأكاديمي والإداري، يدخل في وصلةٍ من الهجوم والتوبيخ الحادِّ تخرج عن السيطرة. فبينما كان يُعلق على اثنين من طلابه لم يحضرا محاضراتِه قَط، يصفُهما كولمان بأنهما «شبحان مظلمان». وتصادف أنهما كانا من ذَوي البشرة السوداء (وهذا من سوء حظه لأنه لم يكن قد رآهما من قبل قَط)، فأدَّى هذا إلى اتهامه بالعنصرية، ووضع نهايةً شائنة لمسيرته المهنية. ويُصِر كولمان، طَوال هذا الموقف المختلط الناتج عن سوء الفهم، على أنه لم يقصد معنى الكلمة الحرفي، بل قصد بأن يصف هذين الطالبَين الغائبين بأنهما شبحان لا وجود لهما ليس أكثر. غير أنه يخسر الجدال ويخسر وظيفته، ويُترَك غارقًا في شعور بالمرارة والإهانة.

وانطلاقًا من هذا المُستهَل، يعود بنا روث إلى ماضي كولمان ويمضي بنا قُدُمًا إلى مستقبله على لسان الراوي ناثان زوكرمان.[13] فنرى كولمان في القصة يُحاول مِرارًا دون جدوى أن يهرب من أحكام الآخرين، «وأن يُحكم قبضتَه على مستقبله بدلًا من تركه لمجتمع جَهول ليُقرر مصيره»، وأن يتعلم شيئًا عن ازدواجيةٍ ذات طابَع بشري للغاية في التعامل مع الآخرين، تتَمثل في كيف أننا نحتاج إلى أن نُدير ظهورنا للحشود التي تحكم علينا بينما نُخاطِر في الوقت نفسِه بالتقرُّب إلى قلةٍ مختارة في بعض الأحيان. وهذا أمرٌ محفوف بالمخاطر؛ لأنه يُعرضنا للألم الذي نسعى طَوال الوقت إلى تجنُّبه بهروبنا. فعلاقات كولمان التي تربطه بأفراد أُسرته، ومُحبِّيه، وزملائه وصديقه الوحيد ناثان، تُخبرنا بالكثير عن الخيانة والجرح والألفة والترابط والأمل. ومن خلال استكشاف قصة كولمان بالذات، آمُلُ أن يصير الكثير من الأفكار العامة في هذا الكتاب أوضح، لا سيما الأفكار المتعلقة بهشاشة المعرفة المتبادلة، وتعقيدات الأحكام الاجتماعية والأخلاقية في الوقت نفسِه الذي نأمُل فيه أن نهرب منها.

يتَّسم كولمان، بوصفه أستاذًا في الأدب الكلاسيكي اليوناني، بدرايةٍ كبيرة بالتراجيديات اليونانية التي تحكي عن مصائرنا المُقدَّرة، لكنه طَوال الوقت يحتجُّ غاضبًا ضد هذا الإحساس بالحتمية في حياته شخصيًّا، وضدَّ الامتثال للتقاليد والأعراف. فيُقرر في وقتٍ مبكر من حياته أنه ليس ملزَمًا بأن يعيش كشخصيةٍ تراجيدية، وأنه يستطيع اتخاذ خياراتٍ مُعارِضة للخطط الكبرى التي قد يضعُها الآخَرون له. «كان هذا هو هدفَ الآلهة العظماء. حرية سيلكي. النسخة النقيَّة منِّي. كل التعقيد الدقيق الكامن في استخدام اسم سيلكي سيلك.» وعندما يتبيَّن أن طرق هروبه مسدودةٌ في بعض الأحيان، نراه محاصَرًا في شِراك التفسيرات الخاطئة والفهم الخاطئ للآخرين التي تنمُّ على عدم فَهمهم. وأمَّا التعقيد الدقيق الكامن في كونه «كولمان»، «النسخة النقية منِّي»، فلا نرى منه سوى لمحاتٍ خاطفة على لسان ناثان، الراوي الذي يحكي عنه. يُعبِّر كولمان عن الجزء الكامن فينا الذي يشعر برغبة مُلحَّة في الهروب من دوامة الثقافة البشرية والشعور بأننا محاصَرون بالأقدار والتبعية الراضخة. ويبدأ ذلك في صورة شكلٍ من أشكال الحرية السلبية، الرغبة الشديدة في التحرُّر من نظرات الآخرين التي تنمُّ على عدم التفهم. ولكن في حالة كولمان، يُوجَد دافع مُعين. فنعلم أنه كان يحمل طوال حياته سرًّا يتَّضح، عند تأمُّل أحداث الماضي أنه كان سرًّا مفعمًا بمفارقةٍ ساخرة. فهو في الحقيقة رجل ذو بشَرة سوداء فاتحة (فاتحة بدرجة كافية لإخفاء هُويته عن الجميع تقريبًا) اضطُرَّ إلى نبذِ عائلته والمخاطرة بكل

شيء ليتقمص هُويةً جديدة تمامًا ويُمارس حياته كرجلٍ أبيض. وهذه الخطة الاستثنائية القائمة على الإرادة والخداع والساعية إلى إنكار أصوله وعِرقه تأتي مصحوبةً بتضحيات كثيرة على طول الطريق؛ كان أولها التضحية بأُسرته. وقد يكون هذا هو أفضلَ مثال لتوضيح التداخُل بين فكرتَي الحكم على الذات وأحكام الآخرين، إلى جانب محاولات الهروب والتحرر.[14]

من الصعب أن نُحدد بالضبط متى يُقرر كولمان طمس هُويته السوداء وانتحالَ الهوية البيضاء. كانت إحدى نقاط التحول في حياته وفاةَ أبيه الذي كان سُلطويًّا للغاية. لقد كانت لحظةً محورية بالنسبة إلى كولمان عندما فقد شخصيةً صارمة على قدرٍ كبير من الاستقامة، وبقدرِ ما كان بمنزلة جمهورٍ مؤثِّر، كان رجلًا لم يأخذ قيمتَه الحقيقية. فعند موته، يجد كولمان أنه:

> ... حين لم يعُد مُقيدًا ومحاصرًا من قِبل والده، شعر كأنَّ كل الساعات في أي مكان ينظر إليه المرءُ قد توقفَت، ولم يكن ثَمة سبيلٌ إلى معرفة الوقت. فوالد كولمان، شئنا أم أبينا، كان هو مَن يرسُم له طريقه؛ أمَّا الآن، فسيكون مضطرًّا إلى رسم طريقه بنفسه، وكانت هذه الفكرة مُرعبة له. (١٠٧)

ثم لم يعد كذلك. ففجأة، تحولَ الخوف من الحرية إلى شعورٍ هائل لدى كولمان بالقوة والتحكم في مصير نفسه. فيُحرر نفسه من أغلال جمهوره المؤثر، وبذلك يشعر بأنه حرٌّ من تلك النظرة الناهية الصارمة حُريةً ممزوجة ببعض الارتباك والتشتُّت، وفي الوقت نفسه تأجَّجَت كذلك بين ثناياه نُسخةٌ أكثرُ إيجابيةً من الحرية. لا أقصد إيجابيةً بالمعنى الأخلاقي، بل أقصد الشكل «الفاعل» من الحرية، أي صارت له الحريةُ في أن يفعل كذا وكذا (وليس مجرد تحرُّر من كذا وكذا). وبقدرِ ما يحمله هذا الشكل من قوة هائلة، فإنه يتَّسم بطابَع لاأخلاقي، ويُمكن أن يقود صاحبَه في اتجاهات غير متوقَّعة. فوالده (مثله مثل شقيقه الأكبر) كان بمثابة صوتِ الضمير طوال سنوات عديدة، والآن بات لديه فراغٌ يحتاج إلى مَلئه.

> بزوال كِلا الحصنَين — إذ سافر شقيقه الأكبر إلى الخارج ومات الأب — عاد إليه التمكين وصار حُرًّا في أن يفعل ما يشاء، حُرًّا في أن يطارد الهدف الأكبر، وأصبح واثقًا في قرارة نفسه من أنه سيُشكِّل نسخة خاصة من ذاته. صار حرًّا إلى حدٍّ لم يكن والده يتخيله.

يصبح هذا الطابَع المُشتِّت الذي تتَّسم به هذه الحرية اللاأخلاقية أكثرَ وضوحًا عند مقارنته بقيودِ أبيه القمعية الحتمية. لكنَّ مشاعر البهجة الناجمة عن هذا التحرر من القيود مصحوبة بإحساسٍ بالحيرة والتشتت.

> لقد صار حرًّا بقدر ما كان أبوه غيرَ حر. لم يصبح الآن حرًّا من أبيه فقط، بل من كل ما اضطُرَّ أبوه إلى مكابدته من الأساس. من الأعباء المفروضة. من الإهانات. من العوائق. من الجرح والألم والتظاهر والتصنُّع والعار؛ من كل آلام وعذابات الفشل والانهزام الداخلية. تبدل كل ذلك وأصبح حُرًّا على المسرح الكبير. حرًّا في أن يمضيَ قُدُما ويكون مذهلًا. حُرًّا في تمثيل دراما ضمائر «نحن وأنا وهم» غير المقيدة التي تُحدد سمات الذات. (١٠٩)

صار على كولمان الآن أن يتوصَّل إلى كيفيةٍ لملء هذا الفراغ. فبعد وفاة والده، يترك كولمان الجامعة وينضمُّ إلى القوات البحرية، كرجلٍ أبيضَ باحثٍ عن المغامرة. لكنه يكتشف أن هذه الحرية الجديدة ليست مجَّانية. فالمسار الذي اكتشفه كولمان حديثًا ليسلكَه في هذا العالم، وكان مسارًا بلا حدودٍ ومُحدِّدًا لسِمات ذاته؛ مليءٌ بدراما غاضبة شِبه مُفعمة باليأس. فبعدما حُل وَثاقه وتحرَّر من قيوده، وجد نفسه في متاهةٍ لا حدود لها من القرارات التي عليه أن يتخذها. ومن الصعب أن يجد المرء ذاتًا مُتسقة يُصبح عليها حين يتخلص من بوصلته وخرائطه ونقاطه المرجعية الرئيسة. فلن يكون تجاوزُ الشهود المؤثرين الذين شهدوا حياته السابقة بهذه الدرجة من السهولة. ففي إحدى الليالي، كان ثملًا ودخل في شجارٍ في ماخور مخصَّص للبيض فقط مع حُراسٍ أدرَكوا أنه أسود البشرة. كانت تلك الليلة مفعمة بألمٍ بدني ونفسي مُدمِّر لكولمان، وفي لحظةٍ ما، لا يتذكرها من شدة ثمَلِه آنذاك، يميز تلك الليلة على بشَرته بعلامة لا تُمحى؛ إذ يدقُّ وشمًا يرمز إلى القوات البحرية الأمريكية. ثم يقرر لاحقًا أنَّ تلك كانت أسوأ ليلة في حياته؛ إذ بينما كان يُعاني هذا الاكتئابَ الشديد، نسمع الاتهامات المُضادة المفعمة بكراهية الذات بصوت أبيه الراحل، الذي كان بمنزلةِ جمهورٍ مؤثر جدًّا لكولمان لدرجة أنه في خضمِّ خداعاته وضلالاته التي تشي بالغرور والغطرسة، ارتعدَ خوفًا من «الالتزام الأخلاقي القاطع والجلي لرجل مُستقيم» حتى بعد موته بمدةٍ طويلة. فيبدأ كولمان وسط يأسه الشديد في فَهم الضرر الذي ألحقَه بأحبَّائه بسعيه وراء هذه الحرية. فالأب اللائم، الذي يُمثل بالنسبة له أناه العُليا، بمصطلحات فرويد، يُعاقبه على سماحه لهُويته بالتعبير عن نفسها دون قيود.

> أهذا هو المكان الذي أتيت إليه بحثًا عن المعنى الأعمق للوجود يا كولمان؟ كان لديك عالمٌ من الحب، وبدلًا من أن تتمسَّك به تخلَّيتَ عنه من أجل ذلك! من أجل ذلك الشيء المأساويِّ الطائش الذي فعلته! ليس لنفسك فقط، بل لنا جميعًا … ما الشيء العظيم الآخر الذي تعتزم فِعله يا كولمان بروتوس؟ مَن الذي تنوي خداعه وخيانتَه بعدئذٍ؟ (١٨٣)

هنا يدلُّنا اسم بروتوس، الاسم الأوسط لكولمان سيلك، من خلال ما يحمله من إشارةٍ كلاسيكية إلى طبيعة عدم الولاء وصعوبة هروب المرء من مصيره المأساوي.
وبالرغم من تلك الأفكار المؤلمة التي فرَضَت نفسها عنوةً على ذهن كولمان، يستمر في خداعه، وبعد عودته من البحرية يُقيم علاقةً قوية مع امرأةٍ بيضاء جميلة شقراء تُدعى ستينا بولسون. تظن ستينا أن كولمان أبيض. وهكذا يطغى على تجارِبه الوليدة في الاستقلالية تأثيرٌ مُهيمِن مؤقَّت من نوع مختلف؛ لأنه أصبح مُغرمًا بها. فيوضح ناثان زوكرمان أنَّها كانت «ذات تأثيرٍ مُهيمِن أشبه بتعويذة سحرية … [و] حقَّقَت سيادةً مذهلة على إرادة مستقلة جامحة كإرادة كولمان …» (١١٨).

وبينما كان كولمان يكتشف شخصية ستينا، يكتشف المدى الهائل للشهوة والحبِّ والاتصال الجسدي، لكن ذلك كان مصحوبًا بخوفٍ كامنٍ من افتضاح سرِّه. يرى كولمان الاتصالَ الجسدي ضروريًّا لقدرة المرء على الذوبان في شخصٍ آخَر دون أي أحكام. وفي ظل تحوله إلى النسخة الحيوانية الرجعية من ذاته، التي لا تكبحها الثقافة، يجد مُمارسة الجنس أداةً رائعة لتمكينه من الاتصال بستينا دون خوفٍ أو تحفُّظ، وإبعاد مخاوفه عنه مؤقتًا. وبالرغم مما ورد في الإنجيل من إشاراتٍ إلى أنَّ ممارسة الجنس تعني «معرفة» الطرَف الآخر، فثَمة شيء في تصوير الاتصال الجسدي بهذه الطريقة متعلقٌ بالقَبول وليس المعرفة. فالاتصال الجسدي في هذا السياق لا يتطلَّب اعترافَ كِلا الطرفَين بالآخر؛ فحين نُنحي العقل والقلب جانبًا، يُمكن أن يكون مجردَ التصاق جسدي قوي. ولكن عندما لا يكونان أسيرَين في شباك هذا الذوبان الجسدي، يظل خائفًا باستمرار من فضح سرِّه. ثم يجد قصيدةً كتبَتْها تعبيرًا عن مشاعرها تجاهه. تثير القصيدة في نفسه خوفًا شديدًا وهو يبحث فيها عن تلميحاتٍ خفية إلى أنها اكتشفَت سرَّه، وفي أثناء ذلك يُخطئ في قراءة كلمة neck «العنق» معتقدًا أنها negro «أي زنجي».

وهكذا تصبح ستينا بمنزلة نقطةٍ فارقة الآن بعدما رأى كولمان أنَّ حريته مُهددة بالخوف من افتضاح أمرِه. فإذا أراد أن يحظى بفرصة الحياة معها، فعليه التوقفُ عن

إخفاء السر. لذا يقرر أنَّ الخيار الوحيد أمامه هو الإفصاح عن قصته الحقيقية لها، بالعودة بها إلى موطنه لتلتقيَ أسرتَه السوداء. يسير اللقاء على نحوٍ جيد بما يكفي، في أجواء امتزجَت بالمودة والروح الطيبة وإن لم تخلُ من الحرج والحساسية. ولكن بينما كانا على متن القطار عائدَين إلى المنزل، تلتفتُ إليه باكيةً قائلة إنها «لا تستطيع الحياة معه» وتركض بعيدًا. وهكذا يتلاشى أملُه في القَبول عندما تكتشف ما كان بالنسبة إليه وصمة عار بالمعنى الحرفي للكلمة. وبالرغم من كل ما لدَيه من إيمان بقدرة المرء على اختيار حياة خاصة به بمحض إرادته، يشعر بالهزيمة و«تعلَّم كيف يُقدَّر المصير بصُدفة عابرة ... وعلى الجانب الآخر، كيف قد يبدو المصير المقدَّر مصادفةً عندما لا يمكن إطلاقًا للأمور أن تجريَ على نحوٍ سوى الذي تجري به.» ومن ثم يتبيَّن له أنَّ إلهات الأقدار اليونانيات لهن تأثير أقوى من تأثير إرادته وحدها (١٢٧).

لن يُكرر هذا الخطأ. فبعدما أصيب كولمان بجُرح غائر في مشاعره في محاولته التحلِّيَ بشفافيةٍ هشة، تعلم درسًا يضعه على مسارٍ حتمي من الإنكار والخداع. لذا عندما يلتقي أيريس ويُقرر أن يتزوجها، يختار أن يُنشئ لنفسه هُوية أكثر استدامةً كرجلٍ يهودي أبيض؛ لتُناسِب ثقافةَ زوجته المرتقَبة وديانتها. وفي سبيل ذلك، يجب أن يشطب أُسرته من قصته ويقول إنَّ والدَيه قد ماتا. ولإتمام عملية الاستئصال، يعود إلى والدته ليُخبرها باختياره في فِقرة مروعة ومؤثرة في الوقت نفسِه. فبينما يتحدَّث كولمان، تُدرك الأم أنها لن يُسمَح لها أبدًا بلقاء أحفادها، مع أنه يعرض عليها أن تجلس في زاوية الحديقة بينما يمشي بهم أمامها وهُم يرتدون أبهى ثيابهم. فتقول إنها ستكون السيدة براون، التي تكتفي بالمشاهدة خِلسةً من زوايا خفيَّة، وتسأل عمَّا إذا كان كلُّ هذا التبرؤ المدمر من عائلته وتاريخه هكذا من أجل أن ينعم أطفاله بالسعادة والرغد؟[15]

يُسمَّى الفصل «الإفلات من اللكمة». وقد اختير هذا المصطلح المُعبِّر عن العنف عمدًا ليُذكِّرنا بمحاولةٍ سابقة منه للتخلص من تاريخه. فقد كان كولمان في الماضي ملاكمًا موهوبًا وبارعًا، لكنه اضطُر إلى نبذ هويته في نقطة تحول أخرى عندما انقضَّ بلكمةٍ قوية على رجلٍ أسود في حَلْبة الملاكمة وطرحه أرضًا بسرعةٍ مُبالغٍ فيها لدرجة أنَّ المدرب الذي كان جالسًا بين الجمهور قال له إنه حرَم الحشود الحاضرة من نزالٍ درامي مُثير. كان العنف الجسدي الذي أظهره في الحلبة آنذاك ضروريًّا لنبذِ هُويته القديمة، ويُشبه العنف النفسي الذي لا بد أن يلجأ إليه لنبذِ أُمِّه. كان ردُّها متزنًا رابط الجأش ومهيبًا

وقويًّا جدًّا. فنجدها تختتم كلامها قائلة: «أعتقد أنَّ أي تغيير عميق في الحياة يقتضي التبرؤَ من شخصٍ ما.» (١٤٠)

وبالرغم من أهمية علاقة كولمان بأمِّه، يستوعِب حُكمها الهادئ، رغم أنه من الممكن أن يكون مُدمرًا. فهو يستطيع تحمُّلَ تعبيرها الهادئ المتزن عن استيائها من الجهود الخارقة التي يبذلها ابنُها للتبرؤ من تاريخه. «فمن خلال المرور بهذا الامتحان فقط يستطيع أن يكون الرجل الذي اختار أن يكونه، رجلًا مُنسلخًا بلا رجعةٍ عمَّا مُنِح إياه عند ولادته، حرًّا في أن يُناضل من أجل أن يكون حرًّا كأي إنسانٍ يرغب في أن يكون حرًّا.» (١٣٩)

عندما نعكف على خططٍ كبرى سعيًا إلى تأكيد ذَواتنا بهذا القدر من الإصرار — مثل أولئك الذين يختارون ترك شركاء حياتهم وأبنائهم من أجل حياة جديدة — فإننا حتمًا نحسب حسابًا لنظرةِ جمهورنا الذي كان مؤثرًا يومًا ما. فإما أن نخضع لحكمهم ونعكس مَسارنا أو نُخفِيَ تمرُّدَنا، أو نتجاوز حُكمهم بالتخلص من تأثيرهم علينا. وهكذا حين يكتشف والت، شقيق كولمان، ما قرره شقيقه وما فعله بأمِّهما، يردُّ بصراحةٍ مباشرة دون تحفُّظ (على عكس أُمِّه)، لكنَّ كولمان يستطيع تحمُّل هذا الحكم القاسي الأشدِّ صراحة أيضًا. بل إن شدة هجوم والت تضعف روابط كولمان بأُسرته أكثرَ وأكثر. فبعد أن انتقل إلى هُوية جديدة إلى الأبد، هاجرًا عائلته — «سُدِّدت اللكمة، وأُحدِث الضرر، وأُغلق الباب إلى الأبد (١٣٩)» — يبدأ كولمان حياة جديدة مع أيريس، ويعيشان حياةً زوجيةً عاصفةً مليئةً بالمشادات والمشاجرات يُثمر أربعةَ أطفال ذَوي بشرةٍ بيضاء جدًّا. ويظل طوال الوقت كاتمًا سرَّهُ بكل إصرار.

يُعَد هذا التغيير المحوري لحياة كولمان فعلًا هائلًا من الأفعال التي تُجسد حقَّ تقرير المصير، وخيارًا فارقًا متطرفًا جدًّا، لدرجة أنه يُوحي بأنه كانت هناك دوافعُ أخرى قادته ليكون قادرًا على مُعاملة أُسرته بهذه القسوة وإنكار هُويته بهذه الطريقة المتطرفة (٣٣٥). فيقول لأمه، على لسان الراوي زوكرمان:

> «… لقد انتهت. انتهت هذه العلاقةُ الغرامية. لم تعودي أُمي، ولم تكوني هكذا قَط.» أي شخصٍ يتجرَّأ على ذلك لا يريد أن يكون أبيضَ فحسب. بل يريد أن يكون قادرًا على فعل ذلك. فالأمر مُتعلقٌ بما هو أكثر من مجرد نيل الحرية التي تغمره بالسعادة. إنه أشبه بالهمجية المُصوَّرة في الإلياذة، الكتاب المفضَّل لدى كولمان عن روح الإنسان النهمة للافتراس … (٣٣٥)

يكاد يكون دافعه أن يعترف بنزعة مُعادية للمجتمع في نفسِه ليست حُرةً فحسب، بل قوية بما يكفي للتحرُّر من أي هواجس مُتعلقة بالجانب الأخلاقي. أن يُدمر التواضع، ويصل إلى إنسان نيتشه الخارق الكامنِ في الداخل، القادر على فرض نفسه على العالم من خلال الإرادة الخالصة. ولكن من أجل ماذا؟ يستخدِم نيتشه في كتابه «العلم المرح» استعارةً لافتةً لوصف قوة التناوب بين التغيير والتجديد، تُذكِّرني بكولمان من جانبٍ ما:

> ما أشدَّ النهَمَ الذي تقترب به الموجة وكأنها تُطارد شيئًا ما! ما أغربَ الطريقةَ التي تزحف بها بسرعةٍ مُرعبة إلى داخل أعمقِ أركان هذا الجرُفِ الشبيه بالمتاهة! يبدو أنَّ شيئًا قيمًا، بل قيمًا جدًّا، مُختبئٌ هناك بالتأكيد. وها هي الآن تعود، أبطأ قليلًا لكنها ما زالت شديدةَ البياض من شدةِ الإثارة؛ هل خاب أملُها؟ هل وجدَت ما كانت تبحث عنه؟ هل تتظاهر بأنَّ أملها قد خاب؟ لكنَّ موجةً أخرى تقترب بالفعل، ولكنها أشدُّ نهمًا ووحشيةً من الأولى، وتبدو مليئةً بالأسرار أيضًا في باطنها، ويبدو مُستبعَدًا تمامًا أن تستخرج كنوزًا سرية. هكذا تعيش الأمواج — هكذا نعيش نحن مَن لديهم إرادة — ولن أقول أكثر من ذلك.[16]

ننتقل سريعًا مُجددًا إلى الطور الثاني من حياته، ونعود إلى الموقف الذي حُطَّ فيه من اعتباره عندما أهينَ باتهاماتٍ باطلة في كلية أثينا. فبعد كلِّ الخداع والتلوُّن اللذَين مارسَهما عبر عمر من التواري وآمال الحرية والخيانات المُكلِّفة طوال الوقت، تُصبح حياة كولمان مُهددةً بأن تنتهيَ بطريقةٍ مُخزية بعدما وُصِم، في مفارقةٍ ساخرة، بأنه عنصري، في تحوُّلٍ تراجيدي مصيري للأحداث يليق بالأدب اليوناني الذي ظل كولمان منغمسًا في دراسته طوال حياته.

كانت هذه ستكون نهايةَ كولمان لولا دخولُه في علاقة مع امرأةٍ بيضاء أصغرَ منه بكثير تُدعى فونيا فارلي، وهي عاملة نظافة أُمِّية في الكلية، وكانت هذه العلاقة بمنزلة طوق إنقاذٍ له. يبدو ذلك، من ناحيةٍ ما، استغلالًا آخرَ من استغلالات كولمان الأنانية التي كان يُمارسها ضمن سلسلةٍ طويلة من الانغماس الجامح في إشباع مَلذَّاته. وتأتي لحظةٌ يرى فيها كولمان الأمر من هذا المنظور أيضًا. فيشاهد فونيا على العُشب مع عاملات النظافة والحراسة الأخريات، وفجأةً يرى نفسه وحشًا. فمشاهدتها ممدَّدةً على العشب وهي تضحك «كشفَت له آخِرَ ورقة توت عن قبحه وعاره». (١٥٧)

ولكن يجب ألَّا يُستهان بفونيا؛ فهي أقوى من ذلك بكثير. وبطريقتها الخاصة تُنقذه. فهي تساعده على استعادةِ ذلك الشعور بالاستقلال والحرية بعد الهجمات العنيفة التي تعرَّض لها، ولكن وهي بجانبه. وتجدُر الإشارة إلى أنها هي نفسها كانت نِتاجَ أربعة وثلاثين عامًا من «المفاجآت الوحشية»؛ بدءًا من إساءة معاملتها وهي طفلة على يدِ زوج أمِّها، إلى فقدان طفلَيها في حريق؛ فأدت الحكمة السلبية الناتجة من ذلك إلى إيجاد طرقها الخاصة للهروب طوال حياتها. لقد حاولَت الانتحار مرتَين. لكنَّ سِماتها تنجو من المعاناة المروعة التي كابدَتها. فيقول كولمان، على لسان الراوي ناثان، «إنها ليست مُتدينة، ولا تتظاهر بالورَع والتقوى، وليست مشوَّهةً بقصة الطهارة الخيالية، مهما كانت الانحرافات الأخرى التي ربما تكون قد شوَّهَتها. إنها لا تُبالي بالحكم على الآخرين؛ فهي قد عانت الكثير في حياتها بسبب كل هذا الهراء. (٣٤١) بعد ذلك يتضح أنَّها ليست أميةً في الحقيقة بل تتظاهر بذلك. فهي تُجيد القراءة لكنها تُفضل إخفاءَ هذه الحقيقة. ويسمح لها عملها الوضيعُ في التنظيف بأن تقسوَ على نفسها؛ بأن تنفض عنها الوصمات التي تلطخها رغم استحالة الوصول إلى الطهارة. وعلى غِرار الفتى المستذئب، تقول: «أنا غُرابة» و«غريبة تمامًا عن الآخرين». نرى الآن كيف أنَّ أميَّتَها المُدَّعاة كانت جزءًا من قوتها. «ليس لديها سببٌ يجعلها تكره القراءة في حدِّ ذاتها؛ بل تشعر بأنَّ التظاهر بعجزها عن القراءة مُلائم ومريح لها. فهو يُضفي بعضَ الإثارة على الأمور بالنسبة إليها. فهي لا تشبع من السموم المؤذية؛ من كل ما يُفترض ألَّا تكونَه وتُبديه وتقوله وتعتقده، لكنك تكونه وتُبديه وتقوله وتعتقده؛ شئتَ ذلك أم أبيتَه». (٢٩٧)

يجد كولمان راحةً في علاقته بفونيا، رغم وحلِ الفضيحة الذي صار يغوص فيه. فمعها يستطيع أن يطمح إلى العيش «بعيدًا عن الاتهامات الموجهة إليهما. بعيدًا عن الأحكام المفروضة عليهما. قال لنفسه تعلَّم، قبل أن تموت، أن تعيش بعيدًا عن سلطةِ لَومِهم المُغضِب البغيض الغبي.» وهكذا يرى كيف أنَّ موقفها الأبيَّ والصُّلب تجاه العالم هو طريقه للهروب من أحكام الآخرين. فيقول لنفسه إنه سيأخذ مطرقةَ فونيا ليسحَق بها كل ما مضى، وكل التبريرات الطنَّانة، ليشقَّ بذلك طريقه إلى الحرية. الحرية من البحث السخيف عن الأهمية والمكانة. من السعي الذي لا ينتهي أبدًا إلى إيجاد مشروعية لأفعاله. (١٧١)

> كان كافيًا لهما أن يستطيعا التصرُّفَ كشخصَين ليس بينهما أيُّ شيءٍ مشترك إطلاقًا، مُتذكِّرَين طَوال الوقت كيف أنهما استطاعا اختزال كلَّ ما بينهما من

> تضاربات لا يُمكن التوفيقُ بينها، والتناقضات البشرية التي تولد كلَّ القوة، إلى مُستخلَصٍ من النشوة الجنسية. (٤٧)

وتجدُر الإشارة هنا مجددًا إلى أنَّ هذه النشوة الجنسية مهمة لكولمان. فهو يؤمن بأنَّ ممارسة الجنس في حدِّ ذاتها قادرةٌ على أن تُقدِّم لكلَيهما نفعًا ما. فنجده يكتب متأثرًا بروح تعليق جور فيدال الذي قال فيه إنَّ ممارسة الجنس، التي تُعَد بمنزلة مكانٍ خالٍ من الأحكام واللوم، «هي الفعل الوجودي البحت الوحيد ... فممارسة الجنس لا تبني طرقًا ولا تكتب روايات، ولا تُضفي معنًى على أي شيء في الحياة سوى نفسِها». ثمة شيءٌ ما في الجنس يكشف عن تلك الطبائع الحيوانية لذاتٍ فرَّت من فوضى تعاملات البشر المعقَّدة، سواءٌ أكانت ذات ذئبٍ أو ذات غُراب. فحين يكون كولمان في لحظات الاتصال الجسدي بستينا (أي عند ممارسة الجنس و«رقصة تموُّجية انسيابية» لا تُنسى)، يتخذ ملاذًا في رابطة صامتة بينهما. وقبل أن يتمكن كولمان من البحث عن شيء يتضمن قدرًا أكبرَ من الكلمات، تُحذره فونيا ببصيرتها الحادة تحذيرًا مجردًا من المشاعر قائلة: «لا تُفسد الأمر بحماقةٍ بالتظاهر بأنه شيء آخر خلاف حقيقته.» (٢٠٣)[17] وبالرغم من الدرع الصلبة المقسَّاة التي كانت تحيط قلبها بها، تبدأ فونيا لأول مرة في حياتها في التحرُّر منه لتحب كولمان. فتبدأ في الوثوق به وتُقدِّر مشكلاته، وترى فيه مروءةً لم يرَها في نفسه قط. وبدوره يثق بها كولمان ثقةً كافية ليبوح لها بسره؛ متقبلًا إيَّاها وواجدًا القَبول منها.

> أرادت [فونيا] أن تعرف الأسوأ. لا الأفضل، بل الأسوأ. وتقصد بذلك الحقيقة. ما الحقيقة؟ ومن ثَم أخبرها بها. لأنه أحبَّها في تلك اللحظة، مُتخيلًا إيَّاها تفرك الدماء لتُزيلها ... أحبها. لأنَّ هذا هو الوقت الذي يُحب فيه المرء شخصًا ما؛ عندما يراه جريئًا ثابتَ العزم في مواجهة الأسوأ. ليس شجاعًا. ليس بطوليًّا. جريئًا فحسب. (٣٤٠)

وفي ضوء ذلك، نستطيع أن نعتبر العلاقة التي نشأت بين الاثنين قائمةً على احتضان كلٍّ منهما مَواطنَ ضعفِ الآخر، وبالتبعية قَبولها في أنفسهما. لكنَّ هذا بالضبط هو المَدخل الذي يُمكن أن يتأذَّى منه المرءُ في علاقته بشخصٍ ما. فمع تطور هذا القدر المتزايد من الثقة والانفتاح، تمرُّ العلاقة بعثرةٍ مؤلمة في مرحلةٍ ما؛ إذ ينتقل كولمان نقلةً حادة إلى مستوًى فكري أعلى عندما يتلو عليها خبرًا من الصحيفة. كان ينبغي أن يكون أدرى من أن يتلوَ عليها، وهنا تخجل فونيا من تذكيرها بالفجوة الفكرية بينهما، فتهرب منه. فبعد

أن جرَّدَت نفسها من أي مشاعر بصلابتها المُستمَدَّة من إحساسها بأنها غريبةٌ عن الآخرين وشبيهة بالغربان، شعَرَت بأنها تُعاقَب لأنها لانت وأرخَت هذا الدرع المُحكَم الذي كانت تحمي به نفسها. تُغادر لتجد برنس، وهو غراب حقيقي عرَفَته وأحبَّته سنواتٍ عديدة، وصار الآن محبوسًا في قفصٍ في إحدى جمعيات أودوبون الوطنية. لكنَّ برنس محبوس في قفص لأنه هرب مرةً لوقتٍ قصير وكاد أن يقتله رِفاقه الغِربان لأنه، بعدما رُبِّي في كنف البشر، صار لدَيه صوتٌ غريب عن صوت الغربان المألوف. لقد دُمِّر هذا الغراب بوصمة العار البشرية، ولم يَعُد يصلح لمرافقة المخلوقات البرِّية. فالغربان الحقيقية حرةٌ حقًّا. أمَّا هذا الغراب، فقد علق في وحلِ مُستنقعنا. تُعاقِب فونيا نفسَها على أنها وثقَت بشخصٍ ما، وواتتها الجُرأة لكي تأمُل في أننا نستطيع أصلًا أن نتجاهل وصمة العار البشرية «الملازمة لنا. المتأصِّلة فينا. المحدِّدة لسماتنا.» «لذا فكل ما يُقال عن إمكانية التطهُّر مجرد مُزحة. بل مزحة همجية أيضًا». (٢٤٢)

كانت تلك فونيا في أوج يأسِها، تتحدَّث بالصوت الخاطئ، وتشعر بأنَّ مصيرها الفشل بسببه. فكلُّ محاولاتها الرامية إلى التطهير لن تُطهرها أبدًا، ولن تمحوَ أبدًا وصمةَ ذاتٍ مُدمِّرة. لن تُزيل عنها تهديد الشعور بالعار أبدًا. غير أنَّ روث يرى السعيَ إلى الطهارة مثاليةً مسيحيةً غريبة لا حاجة إليها، ويُمكن مقارنتُه بما كان يفعله اليونانيون الذين يُحبهم كولمان. فالمظهر الخالي من الوصمات، على غِرار مظهر الذئب أو الغراب، لا يناسِب الحالة البشرية. «وهم الطهارة الخيالي مروع» (٢٤٢)، لكنَّ روث يُظهِر أنه منتشرٌ ومُستمر رغم ذلك.

يرتبط السعي إلى الطهارة ومحو وصمات العار البشرية ارتباطًا وثيقًا بالخوف من العار الذي استُعرِض في الفصل الأول. وتتناول برينيه براون، في خُطبتها الشهيرة ضمن سلسلة خُطب «تيد توكس» عن الشعور بالعار، هذا الخوف بطريقة تلقِّي الضوء على ما يجد كولمان وفونيا أنفسهما يفعلانه، بل ونحن جميعًا أيضًا، في بعض الأحيان. فتقول إننا نُخدِّر شعورنا بضعفنا. فنحن نشعر بالهشاشة دون ضماناتٍ تَحمينا؛ لذا نُخدِّر شعورنا المُحتمَل بالعار والخوف. وفي سبيل ذلك نستخدم وسائلَ مثل الشراهة ونلجأ إلى إدمانات مُعيَّنة، لكننا بذلك نُخدِّر مشاعر الفرح والامتنان والسعادة. نجعل غيرَ الأكيد مؤكدًا، بالدِّين مثلًا، ونجد طرقًا للوصول بأنفسنا إلى حدِّ الكمال؛ ما يمكن أن يُضفيَ قسوةً متحيزة ولومًا على أحكامنا على الآخرين.

ترى براون أننا نحتاج إلى تقبُّلِ هشاشتنا وضعفنا بصدرٍ رحب، والتحلِّي بالشجاعة، النابعة من القلب. فحين يكون المرءُ صادقًا عطوفَ القلب، فإنه يسمح بأن يتعاطف مع

نفسه، ومع الآخرين كذلك. وحين نعترف بالضعف والهشاشة، بإدراك أنَّ هذا ضروري، فهذا استعدادٌ منَّا للاعتراف بحُب الطرَف الثاني أولًا، واستعداد للعيش والتعامل دون ضمانات، وترك الآخرين يرَون حقيقتنا. وتشير برينيه إلى أنَّ الأطفال ليسوا كاملين، ومُهيَّئون للمكابدة. وكلنا كنَّا أطفالًا غيرَ طاهرين يومًا ما. ولا نتوقف عن المكابدة.

تعلمَت فونيا ذلك من خلال معاناتها، وتعلمَه كولمان من خلال سعيه الفاشل إلى الحرية، ووجد كِلاهما الآخَر. وبينما كانت تتحدث فونيا عن الغراب برنس، قالت «بصوتها الغريب»: «أحبُّ ذلك الصوتَ الغريب.» وكان هذا أيضًا ما أحبَّه كولمان في فونيا. فالحب الحقيقيُّ ممكن؛ لأنك تُدرك فيه أنَّ الآخَرين سيرَون ما هو مختبئٌ وراء مظاهرك السطحية الطاهرة، سيرون وصماتك ويُقرِّرون إنْ كانوا يُحبون نكهتها وطابَعَها وتركيبها. لم تستطعِ ستينا أن تفعل ذلك مع كولمان، ولم ترَ أيريس تلك الوصمات قَط ولذا لم تعرفه جيدًا قَط، لكنَّ فونيا استطاعت ذلك وفعَلته. لقد رأته، ورآها وأحبَّا ما رأَياه، وتقبَّلا الأشياءَ التي لم يعرفها كِلاهما عن الآخر بعد. لذا قيل عنها: «إنها ليست مشوَّهةً بقصة الطهارة الخيالية، مهما كانت الانحرافاتُ الأخرى التي ربما تكون قد شوَّهَتها.» (٣٤٠)

تُعَد الرغبة الملحَّة في نيل الحرية، في الواقع، أفضلَ طريقةٍ للحصول على مقياسٍ مُرضٍ لنقيضها؛ أي موضوع هذا الكتاب: فرصة تَلقِّي أحكام جيدة. فهذا الأمل المتزعزع، في رأيي، هو العلامة المُحدِّدة للحالة البشرية. صحيحٌ أنَّ ناعوم تشومسكي اقترح مرةً أنَّ الرغبة الشديدة في الحرية هي خاصيتنا الأساسية المُحدِّدة لسماتنا، لكنني أشعر بأنَّ العكس هو الصحيح. فنحن قِرَدة لا ذئاب. وبالرغم من آمالنا في الهروب، لا نستطيع أن نفهم أنفسنا حقًّا دون شهود مُصدِّقين، وحكام يُشعروننا بأهميتنا من خلال منحنا المديحَ والحب والاستحسان والقبول والحيثية والثقة، من بين أشكالٍ عديدة أُخرى من أشكال الشعور بأنَّ أقوالنا وأفعالنا لها ما يُبررها. فهؤلاء هم الجمهور المؤثر الذي قد نخونه أو نؤذيه، وقد يفعل بنا الشيءَ نفسَه. تُوجَد هنا أفكارٌ متشابكة معقَّدة، لكنَّ الخُلاصة أنَّ حلمنا بمحو وصماتنا تمامًا، مهما كان بطوليًّا، ومهما كان عنيفًا جامحًا، هو حلم بائس، لذا بدلًا من ذلك، لا بد أن يتقبل الآخرون وصماتنا، وإن لم يفهموها دائمًا، وأن نتقبلها نحن أيضًا، بفضلهم.

بينما نشاهد تاريخ كولمان نتلقى تحذيرًا يوصي بألَّا يكون المرءُ وقحًا ويتجاسر على اعتقادِ أنه يستطيع تجديدَ نفسه تمامًا. فالقسوة التي يتطلَّبها ذلك لن تكون سوى قدرٍ

بسيط من الثمن الهائل الذي يجب دفعُه، وفي النهاية سيُباغِتك العالم الأكبَر، «القبضة الخانقة للماضي الذي يمثل حياة المرء نفسه». ولكن المفارقة أنه من دون ذلك الحلم بالحرية، لا تستطيع أن تنال تبريرًا حقيقيًّا. فإذا لم تخُض مغامرةَ استقلالك بطريقتك الخاصة، كما يتوجَّب علينا جميعًا إلى حدٍّ ما لنتجنبَ الخضوع أو الاحتياج، فلن يجد الآخرون شيئًا ليحكموا عليك استنادًا إليه أصلًا. فلا يُمكن إقامةُ روابطَ غنيةٍ إلَّا بأن يكون المرء غيرَ مُبالٍ، إلى حدٍّ ما، بالخوف من استنكار الآخرين له. فبدون هذه اللامبالاة، مهما كانت محدودة، يكون المرءُ مُجبرًا بفعل الدوافع المُقيِّدة والقلق النفسي على تشكيل سلوكه وَفْق هَوى الآخرين والاستسلام لرغباتهم. وعلى الجانب الآخر، فالمبالغة في إحكام السيطرة على جمهورك يجعله جمهورًا غير مؤثر؛ إذ لا يعود قادرًا على تقديم أحكام قيِّمة جديرة بالاهتمام. فنحن بحاجة إلى أن يُصدِر الآخرون أحكامَهم بأقصى قدرٍ ممكن من الحرية، والرغبة الكامنة في أنفسنا في أن نكون أحرارًا تجلب معها القدرةَ على تحمل العجز عن التحكم في آراء الآخرين عنَّا.

الفصل الخامس

الحكم الأخير

عندما عُرِضت حياة المغنِّية إيمي واينهاوس المليئة بالاضطرابات والمشكلات على الشاشة الكبيرة من خلال الفيلم الوثائقي «إيمي»، كان بمنزلة إهانة، بالأخص لوالدها ميتش واينهاوس، الذي اكتشف أنَّه أُقحِم في قصة حياة ابنته على أنه «أبٌ غائب لاهث وراء المال وجذب الاهتمام». فاحتجَّ بقوة قائلًا: «ما كانت إيمي لتريد ذلك؛ لأنَّ إيمي تعلم أن هذه ليست الحقيقة.»[1] وكذلك تبرَّأتْ عائلة واينهاوس كلها من الفيلم مُدَّعية أنَّه «غير متوازن» و«مُضلل»، بينما ردَّ صُناع الفيلم قائلين إنَّ القصة التي سرَدوها «تعكس نتائجنا» التي استُمِدَّت من ١٠٠ حوار شخصي، وجرى التعامل معها بـ «موضوعية تامة».

ومهما كانت مزايا الفيلم وجدارةُ الادِّعاء القائلِ إنَّه كان انعكاسًا مُنصفًا لحياة إيمي واينهاوس، يبدو واضحًا أنَّ «الموضوعية التامة» لا وجود لها. السؤال الأوجهُ هو ما إذا كانت الشِّباك الوصفية التي أوقَعوا فيها حياة إيمي واينهاوس قد صيغت بعناية كافية. عادةً ما يُحكَم على المشاهير بطريقةٍ علنية جدًّا، والأحكام على حياتهم ككلٍّ ستكون مشوَّهة لا محالة. وهذه التشوُّهات تتَّخِذ عدةَ أشكال. ففي بعض الحالات، تُختزَل شهرتهم في موضوع مكرَّر أو فكرةٍ واحدة: مثل اشتهار جيمس دين بأنه كان شابًّا متمردًا، والأم تيريزا بأنها قديسة، وما إلى ذلك. ومن المؤكد أنَّ هذه الاختزالات، حتى عندما تُعرَض باستفاضةٍ في السِّيَر الذاتية، تُقدِّم نُسخةً ناقصة حتمًا من حياة المرء. وكما قال كاري جرانت مرةً: «الكل يريد أن يكون كاري جرانت. حتى أنا أريد أن أكون كاري جرانت.» إذا قرأت كتاب كريستوفر هيتشنز عن الأم تيريزا، سرعان ما سترى أنَّ الأمر، كما هو الحال في عددٍ هائل من النُّسَخ المعروضة من حياة الشخصيات العامة، ليس بهذه البساطة إطلاقًا.

إن فكرة الحُكم على حياة شخصٍ ما من كل الجوانب مستحيلةٌ بقدرِ ما هي مُغرية. المشكلة لا تتعلق بالاختزال فحسب. بل تتعلَّق أيضًا بالمتطلبات اللازمة لسرد قصةٍ متَّسقة. فقد قال كيركجارد إنَّ الحياة تُعاش بالمُضيِّ قُدُمًا فيها إلى الأمام لكنها لا تُفهَم إلا بالرجوع فيها إلى الوراء. غير أنَّ هذه الصياغة تُشير إلى مستوًى مُعيَّن من الفهم، ومن اليقين السردي، لا يمكن أن يجتمع مع الدقة.

ومن ثَمَّ، يتوجَّب أن يُواجِه الراوي مفاضلةً بين سرد قصةٍ دقيقة وسرد قصةٍ متَّسقة (فضلًا عن أن تكون مُسلِّية). صحيحٌ أننا نستمتع بالمنحنى السرديِّ الذي يُضفي شكلًا على الحياة، ولكن يمكننا أن نُدرك أنه يجب أن يكون محبوكًا إلى حدٍّ يُضفي بعض الغموض على صاحب الحياة الفعلي.

ومهما بلغ قَدرُ «الموضوعية» التي يشعر صناع فيلم «إيمي» بأنهم تحلَّوْا بها، فإن الفيلم تضمَّن أداءً تمثيليًّا إبداعيًّا بارزًا، من خلال اختزال الأحداث الحقيقية وتصفيتها وانتقائها، كما تضمَّن مُتطلَّبات السرد التي تعني أنَّ حياة إيمي واينهاوس المعروضة مُحرَّفة حتمًا عن القصة الكاملة من عدة جوانب. ولكننا نريد أن نرى القصة مُسرودةً على أي حال.

سرد القصص

لمحاولة «معرفة» الناس؛ يضع بعض علماء النفس الأفراد في مزيجٍ من ظروفٍ مُعينة تتراوح بين الاختلافات في الخصائص البيولوجية، والتجرِبة الفردية، والتنشئة الاجتماعية الثقافية التي تُميز تَفرُّدهم. وهنا يُعَد نموذج الشخصية[2] الثلاثي المستويات الذي وضعه دان ماك آدامز، الباحث في موضوع الشخصية، مثالًا جيدًا على ذلك. فقد استخرج خُلاصةَ أبحاثه التي أجراها عبر مجالاتٍ عديدة في علم النفس ليوضح أنَّ معرفة شخصٍ ما تعتمِد على رؤيته على ثلاثة مستويات: «الفاعل الاجتماعي»، و«الفاعل المُحفز»، وأخيرًا «مؤلف سيرته الذاتية».

يصف المستوى الأول، أي مستوى الممثِّل، طبعَك ويتكوَّن من «سمات سلوكية طبيعية» كامنةٍ فيك. وعلى مدار الأعوام العشرين الماضية تقريبًا، توصَّل واضعو النظريات المتعلقة بالشخصية إلى توافق بشأن ما يُعرف في هذا التخصص بـ «السمات الخمس الكبرى» للشخصية. وتلك السمات هي:

الانبساطية: الميل إلى مرافقة الآخرين، والهيمنة الاجتماعية، والحماس، والسلوك الساعي إلى المكافأة.

العصابية: القلق، وعدم الاستقرار العاطفي، والميول الاكتئابية، والمشاعر السلبية.

يقظة الضمير: الاجتهاد والانضباط والالتزام بالقواعد والتنظيم.

الوفاق: الدِّفء، والاهتمام بالآخَرين، والإيثار، والتعاطف، والتواضع.

الانفتاح: الفضول، والخروج عن الأنماط التقليدية، والخيال، والاستعداد لتقبل الأفكار الجديدة.

هذه سِماتٌ عامة نختلف فيها جميعًا فيما بيننا إلى حدٍّ ما، سِمات تسري عبر حياتنا وتؤثر في كيفية تجاوبنا عاطفيًّا وإدراكيًّا للتجارِب بوجهٍ عام. فعلى سبيل المثال، يرى ماك آدامز، في تقييمه لدونالد ترامب أنه رجل لديه:

> مستوًى عالٍ للغاية من «الانبساطية» (مما يشير إلى غزارة انفعالاته الشعورية والهيمنة الاجتماعية) ومستوًى مُتدنٍّ جدًّا من «الوفاق» (مما يشير إلى «نقص» واضح في التعاطف ومراعاة الآخرين واللطف والإيثار). وهذا المزيج الاشتعالي، الذي ينذُر وجوده بين الساعِين إلى المناصب الحكومية على وجه الخصوص، يُسفر عن فاعلٍ اجتماعي سريع الانفعال وخَطِر ولا يمكن التنبؤ بتصرفاته.[3]

وبينما يبدو أنَّ السمات توضح شيئًا ما عنَّا، يرى ماك آدامز أنها تكشف عمَّا هو أعمقُ بقليلٍ من مجرد معرفة شخصٍ غريب. فأوصاف السمات غيرُ مرتبطة بسياق معُيَّن؛ ولذا لا تمنحنا قدرًا كافيًا من التفاصيل القيِّمة الخاصة بفردٍ بعينه. لذا يُولي ماك آدامز أهميةً كبيرة لِما بين هذه المستويات من اختلافاتٍ قد تتعرض لاختبارات عسيرة عندما نُواجِه الطُّرُق المتداخلة الفوضوية التي نتصرف بها في الواقع. ولكن من أجل الشرح والتوضيح، سيكون من المفيد اعتبارُ المستويات مختلفةً من الناحية المفاهيمية، حتى وإن كان ذلك مثاليًّا إلى حدٍّ ما. ومن ثَم، فالمستوى الثاني من المعرفة، الذي نُعتبر فيه «فاعلين» لسلوكنا، يتمثَّل في «تكيفات مميزة» أو «شواغل شخصية» خاصةٍ بكل شخص، وأكثر ارتباطًا بظروف وسياقات معينة مقارنة بالسِّمات. وهذه التكيفات والشواغل تتضمن الأهدافَ والقيم التي يُمكن اعتبارها مَساعيَ أخلاقية. ويُمكن أن تتغير تلك التكيفات المميزة على

مرِّ الحياة تغيرًا أسهلَ من السمات الطبيعية المتأصلة، وعادةً ما تكون أكثر اقتصارًا على سياقات فردية. وفي هذا الإطار يقول ماك آدامز عن ترامب مجددًا:

> يتوافق أسلوب ترامب المدفوعُ بطبعه الاندفاعي مع هدفه الأساسي في الحياة؛ ذلك الهدف النرجسي الذي يسعى فيه إلى تعزيز صورة دونالد ترامب. فمنذ أن التحقَ دونالد ترامب بأكاديمية نيويورك العسكرية التي تُكافئ المدارس الثانوية، سعى بإصرار إلى اتباع أجندةٍ تحفيزية من توسيع الذات وتمجيدها واستعراضها والمبالغة في الإعجاب بها.

يكشف هذا المستوى من المعرفة عمَّا هو أعمقُ من مجرد سِمات الشخص الطبيعية المتأصلة، لكنه لن يوضح لنا ما يكفي. لذا لدينا مستوَى ماك آدامز الثالث، وهو مستوى «المؤلف» الذي يسرد «قصصًا تكامُلية عن حياته». وهذه الهُوية السردية هي موضوع هذا الفصل، سواءٌ من حيث ما توضحه القصصُ عن أنفسنا للآخرين، أو حدود هذه القصص الكاشفة. هذه القصص هي الروايات التي ينسجها الناس ليفهموا أنفسَهم، بطريقةٍ تضع قيمَهم ومعتقداتهم في إطارٍ متَّسق. وغالبًا ما سوف تصف هذه الرواياتُ بكل وضوحٍ الكيفيةَ التي وصل بها الفرد إلى المواقف السياسية والأخلاقية التي يتبنَّاها في حياته.[4]

ومن وجهة نظر ماك آدامز، تركز رواية دونالد ترامب الشخصية على أنَّ العالم مليءٌ بالأخطار، وأنَّ المرء يجب أن يكون مستعدًّا للقتال. ويسرد ترامب قصصًا عديدة لدعم وجهة نظره هذه عن العالم، وفيما يلي واحد من أبرز الأمثلة على هذه القصص:

> كوَّن فريد ترامب (والد دونالد) ثروةً من بناء مجمَّعات سكَنية في كوينز وبروكلين وامتلاكها وإدارتها. وفي عطلات نهاية الأسبوع، أحيانًا ما كان يصطحب واحدًا أو اثنين من أطفاله لتفقُّد المباني. يتذكر دونالد قائلًا في كتابه «أمريكا العرجاء»: «كان يسحبني معه وهو يجمع الإيجارات الصغيرة في مناطقَ شديدةِ الخطورة والعنف في بروكلين. ليست متعةً أن تكون مالكًا لعقارات مؤجَّرة. عليك أن تكون صُلبًا.» وفي إحدى هذه الرحلات، سأل دونالد أباه فريد عن سبب وقوفه دائمًا إلى جانب باب المستأجِر بعدما يرن الجرس. فأجاب أبوه قائلًا: «لأنهم أحيانًا يُطلقون النار عبر الباب مباشرة.»

يُمكن النظر إلى كل الحيوات، حين تُسرد قصصها، عبر تلسكوب أو ميكروسكوب، فتبدو صغيرةً وعادية أو مُفصَّلة وذات نسيج مليء بالتحولات والمنعطفات. فالقصص، على كل نواقصها التي تحدُّ من دقتها، ضرورية إذا أردنا أن نتوصل إلى أيِّ فهم تفصيلي للحيوات من كل الجوانب. فحياتنا، رغم كل شيء، لها أول ووسط وآخِرٌ حرفيًّا. والأهم من ذلك أنَّ القصص، في إطار السعي إلى المغزى، تعرض أسبابًا ونقاطًا أساسية ودروسًا مستفادة، وقادرة على جذب اهتمامنا. صحيحٌ أنَّ الخطاب غير السردي قد يُمدُّنا بمعلوماتٍ مفيدة، لكنَّ القصصَ وحدها هي ما يُمكن أن تكون شائقة. القصص وحدها هي ما تخلب الذهن، بصياغةِ روابطَ بين العاديِّ وغير العادي. توجد قصة من سبع كلمات منسوبة في الغالب إلى هيمنجواي توضِّح هذه النقطة بشكلٍ أفضل ممَّا أستطيع توضيحه:

للبيع: حذاءُ طفل رضيع لم يُنتعل قَط.

تقدم القصة أمزجةً متناقضة بين العادي وغير العادي، وتجمعهما معًا بطريقة تستحضر إجابةً على سؤال يتردد عبر حيواتنا: ألا وهو «لماذا؟» إن كلمة «لماذا» في السؤال تتناول الدوافع البشرية، وتتطلب شرحًا ذا إطارٍ سردي. فنحن لا نسأل «لماذا» إلَّا عند حدوث شيءٍ غير عادي. تحكي أمي قصةً عن أنها فقدَت عدساتٍ لاصقةً في أحد البنوك قبل سنواتٍ عديدة. وبينما كان العديد من الأشخاص جاثمين على الأرض ليُساعدوها في العثور عليها، سمعوا صرخة. كانت عميلةٌ جديدة قد دخلت البنك، وحَسبت عندما رأت الناس جاثمين على الأرض أنَّه يتعرض لسطو مسلَّح. كانت العميلة تحاول أن تضع هذا المشهد غيرَ العادي في سياقٍ سرديةٍ مناسبة يمكن إدراكها واستيعابها (وإن كانت مُستبعَدة). لم تقف في مكانها متحيرة، بل اختلقت السببَ الذي جعل هؤلاء الناسَ جاثين على أياديهم ورُكَبِهم. فنحن دائمًا ما نتوقع أنَّ الناس يفعلون الأشياء غيرَ العادية «لسببٍ ما». فحين تحدث الأشياء ضِمن الإطار التقليدي والعادي، تبدو واضحةً على الأرجح؛ ولذا لا تحتاج إلى تفسير مقارنةً بالأشياء غير العادية. أمَّا عندما يحدُث شيءٌ خارج توقعاتنا، فإنَّنا نستحضر روايات تُمكننا من وضع هذه اللحظة غير العادية في سياقِ قصةٍ أكثر قابلية للفهم.

إذا رويتُ قصة حياتي المبكرة في الشرق الأوسط، وشرحتُ سبب انتقالنا إلى المملكة المتحدة قبل أن أبلغ العاشرة من عمري، فإني أستطيع القول إنني وُلِدت في بغداد لمهندس ومقاول أردنيٍّ ومعلمةٍ أيرلندية، وإنَّ المدينة بدَت لهما مكانًا مناسبًا لتكوين أسرة وكانت مليئةً بفرص العمل، ما جعل والديَّ يقضيان عشرَ سنواتٍ سعيدة هناك. لكننا غادرنا

العراق؛ «لأنَّ» صدام حسين كان قد ظهر على الساحة وكان سيجعل الحياةَ لا تُطاق للرعايا الأجانب مثل والدي. عِشنا سعداءَ في لبنان لاحقًا، لكننا غادرنا بيروت متوجِّهين إلى بيرلي في جنوب لندن «بسبب» اندلاع الحرب الأهلية في عام ١٩٧٥، ولأن والديَّ تعرَّضا لإطلاق نار عندما كانا عائدَين إلى المنزل من حفلٍ في الجزء المضطرب من المدينة. وهكذا فإنَّ ما تشمله هذه القصةُ البسيطة من أجزاء تبدو كأنها تغيُّرات، أو نقاط تحوُّل، مثل الحاجة إلى الهجرة، هو الذي يتطلَّب تفسيرًا، أمَّا «عشر سنوات سعيدة» في مدينة واحدة، فلا تكاد تتطلَّب جملة عادية موجزة.

إن وضع الحياة ضِمن إطارٍ من الصياغة السردية بمنزلة إيجاد طريقةٍ لمنحها معنًى ومغزًى. وقد علَّق العديد من الكُتَّاب بدءًا من أرسطو على ذلك قائلين إنَّ الشكل السرديَّ يخضع لبعض العناصر والسِّمات المتكررة. وكمثالٍ على هذه الجهود الساعية إلى وضع تصنيفٍ نوعي خاص بسرد القصص، أمضى الكاتب كريستوفر بوكر معظمَ حياته العمَلية عاكفًا على استكشاف تَكرار سبع حبكاتٍ أساسية فقط من الحبكات التي يبدو أنها تُضفي طابَعًا حيويًّا حرَكيًّا على الأدب وبعض الأشكال أخرى من سرد القصص، مثل الأفلام بأشكالها المختلفة.[5] ويُمكن أن تساعد هذه الأشكالُ في تعميق فهمنا لآليات تسيير الحبكة التي قد نستخدمها في سرد قصص حياتنا. وهي كالتالي:

(١) **التغلُّب على الوحش:** يروي هذا الشكلُ القصصيُّ حكايةَ قهرِ شكلٍ من أشكال التهديد. وعلى وجه الخصوص، نجد أنَّ الأبطال الخارقين الذين تحدثنا عنهم سلفًا ويُظهرون مهارتَهم بهذه الطريقة مُقنِعون جدًّا عند صياغة حكايتهم في شكل قصصي. وفي هذا الإطار يُقارن بوكر بين فيلم «أسماك القرش المفترسة» (جوز)، وحكاية «بيوولف» الإنجليزية القديمة لإظهار التشابهات الواضحة بينهما ومدى استمتاعنا في كلتا الحالتين بقصة انتصارٍ بطولي على عدوٍّ مُخيف. لكنَّ هذه الدراما يمكن أن تحدث على عدة مستويات أيضًا. فعندما بدأتْ دراستي في المدرسة الثانوية في بيرلي، كان بعض الصِّبية يتنمَّرون عليَّ من حينٍ إلى آخر. وكان أحدهم بالأخص مغرمًا بالسخرية منِّي. عانيتُ الإهانة مِرارًا خلال السنة الأولى من المدرسة. وفي عصر أحد الأيام، بعدما سخر مني مجددًا بجوار مختبر الفيزياء، لكَمتُه على ذقنه المدبَّب. لم تكن لكمةً قوية، لكنَّ التنمُّر توقَّف بعدها. وبذلك أكون قد رويتُ جزءَ التغلب على الوحش وجزءًا آخر من سيرتي الذاتية!

(٢) **من الفقر إلى الثراء الفاحش:** حيث يكسب بطلُ الرواية المُعدم شُهرةً وثروة. وأحيانًا ما يكون هذا مصحوبًا بتطور مفاجئ في الأحداث؛ إذ يخسر البطلُ ثروته الجديدة،

لكنه يستعيدها لاحقًا مع جُرعة كافية من الحكمة المتواضعة. وهذا الشكل القصصي ليس مقصورًا فقط على التحول من الفقر إلى الثراء. بل يتعلق بالكيفية التي يُصبح بها المُهمَّشون والمتواضعون والمُهمَلون في دائرة الضوء، ويتلقون الاستحسان والإطراء. ومن الأمثلة على ذلك سندريلا، وتحوُّل كلارك كِنت إلى سوبرمان، أو الرجل الخارق، في كابينة الهاتف العمومي. وعلى هذا المنوال تسير القصة التي يسردها والدي عن إفلاسه، في ظل تراكم ديونٍ هائلة عليه بعدما ترك عمله في بيروت، التي كانت مدينةً حلَّ بها الخراب والدمار بعد الحرب الأهلية في عام ١٩٧٥، واضطراره إلى إعادة بناء كل شيء من الصفر.

(٣) **السعي:** يُركز هذا الشكل القصصي على السعي إلى شيء ذي قيمةٍ فارقة. وتتضمن القصصُ الخيالية المرويَّة بهذا الشكل رواية «موبي ديك» و«الكأس المُقدسة» وفيلم «إنقاذ الجندي رايان» (سيفينج برايفت رايان). والمُصطلح العام المُستخدَم في هوليوود، والمنسوب غالبًا إلى هيتشكوك، لوصف هذا الشكل هو «ماكجافن». ويُمكنك أن ترى هنا كيف أنَّ قصص حياة الأفراد أيضًا يُمكن أن تسير وَفْق هذا المنطق. فإذا كان لديك هدفٌ في الحياة، وسعيتَ خلفه ونجحت في تحقيقه، يُصبح لديك قصةٌ جديرة تمامًا بالسرد. ليس شرطًا أن تكون فرانسيس كريك وجون واطسون وروزاليند فرانكلين وهُم يكتشفون التركيب اللولبي المزدوج. بل يُمكن أن تكون قصتُك عظيمة بالقدر نفسِه إذا تدرَّبتَ على المشاركة في ماراثون لندن وركَضتَ فيه.

(٤) **رحلةٌ وعَودة:** هذا شكل قصصي يُمكن تمييزه بسهولة شديدة؛ فالرحَّالة مثل أفراد طاقم «ستار تريك» أو «عوليس» ينطلقون في مغامراتهم، ويواجهون تجارِب، ومِحَنًا في بعض الأحيان، تُغير حياتهم، ثم يعودون إلى أوطانهم لسرد حكاياتهم. صحيحٌ أنَّ البعض قد يكونون قد خاضوا رحلةً فعلية حول العالم ليسردوا حكايتها، لكنَّ الكثيرين لم يخوضوا رحلات فعلية؛ ومن ثمَّ، فمجرد سرد تجرِبة التحاقهم بالجامعة ستَّتخذ هذا الشكل. ويُعد هذا النوع من القصص جزءًا مألوفًا من معظم روايات حياتنا؛ حتى لو اقتصر عند الكثيرين منَّا على مجرد وصف عطلة حافلة بالأحداث.

أمَّا الحبكتان الخامسة والسادسة التاليتان، فهُما الكوميديا والتراجيديا، اللتان تُغطي كلٌّ منها مجموعةً ضخمة من الظروف، لكنهما تختلفان في الكيفية التي تُحَل بها عُقَدهما في نهاية الرواية. فسواءٌ أكنت تُصور شخصًا يواجه خَسارةً فادحة ويعيش وسط قدرٍ هائل من الحزن والألم لعلَّه يخرج بشيء إيجابي من ذلك حتى لو لم يأتِه تعويضٌ حقيقي. حتى لو أدَّت الظروف إلى نتيجةٍ كارثية — مثل عطيل وغيرته التي كانت عيبَه

القاتل — يظلُّ لديك القالب لحكاية شائقة يُمكن سردُها. أم في حبكة الكوميديا، تُحَل عُقدة المعاناة وخطر التراجيديا المُحتمَل أو يُتجنَّبان بإضفاء ظل أقلَّ قتامةً من اللامنطقية المثيرة للضحك أو خفة الظل المُنقذة، وغالبًا ما يكون هذا على حساب بطل الرواية. فالكوميديا عادةً ما تحمل بين طيَّاتها كآبةً مظلمة متوارية تجعلنا نضحكُ على مصادر آلامنا العديدة. ففي فيلم مثل «وصيفات العروس» (برايدميدز)، نستطيع أن نرى كيفية تنحية آلام النقد والرفض والحيرة وفقدان الاعتبار من خلال تيَّار مستمر من الحلول الطريفة الساخرة والمفعمة بالمحبة، وإن كانت مؤقتةً في الغالب.

وأمَّا حبكة بوكر السابعة، فهي الميلاد من جديد. وعنها يقول:

> نُصادف في بدايات حياتنا نوعًا من القصص ليس له مثيل. وفي الشكل الذي نُواجهه فيه لأول مرة، في قصص الطفولة، عادةً ما يتركَّز حول طاقم شخصيات القصص الخيالية المألوف المكوَّن من أبطالٍ خارقين وأمراء صِغار، أو بطلات خارقات وأميرات صغيرات، يصطدمون بسحَرة أشرار أو ساحرات شريرات أو زوجات آباء بَغيضات. لكنَّ مثل هذه القصص لا تُعَد من القصص التقليدية المُصنَّفة ضِمن حبكة التحول من الفقر إلى الثراء أو حبكة التغلب على الوحش. بل تتضمن عنصرًا حاسمًا يُميزها عن كلٍّ منهما. (١٩٣)

هذا العنصر ينطوي على نوعٍ من التحول الشخصي، وكأنَّ لسان حال البطل يقول لقد ضللتُ الطريق لكنِّي وُجِدتُ الآن. توجد قصة تتضمن تطورًا وتحسنًا ودروسًا مستفادة، غالبًا ما تكون نِتاجَ فعل مُنقِذ مفعَم بالمحبة. لننظر مثلًا إلى قلق الطفولة الذي ينتقل مع المرء إلى مرحلة البلوغ، ويُحَل، أو يُتعايَش معه، في النهاية من خلال عمليةِ تصالُح أو من خلال مواجهة الخوف.

لقد استغرقتُ ما استغرقت من الوقت في وصفِ سعي بوكر إلى تلخيص الحبكات الأساسية السبع[6] كوسيلةٍ لنستكشف ما يتضمَّنه سردُ القصص عمومًا، ونعرف كيف أنه قد ينطبق على الطريقة التي نشرح بها أنفسنا عندما نسرد قصصَ حيواتنا. فمثل هذا السرد مهمٌّ في سعينا إلى تلقِّي أحكامٍ إيجابية من خلال عَرض الأحداث التي تُمكِّننا، تمكينًا مباشرًا أو غير مباشر، من أن نُبيِّن للآخرين أننا طيِّبون ومسيطرون. يعترف بوكر بوجود صور مختلفة من هذه الأفكار الأساسية، وبأنَّ العديد من القصص يجمع عدة أفكار ضِمن رواية واحدة. وتعجبني حقيقةُ وجود شيء مُختلَق في هذا التصنيف النوعي؛

لأنها تُذكرنا بأنَّ سرد القصص ليست مجردَ سردٍ للقصة كاملة إطلاقًا. فيجدُر بنا أن ندرك أنَّ أي حكاية لكي تكون جذابة، يجب أن تُنسَج بإبداع ومهارة، ويجب أن تخضع لمبادئ السرد إذا كان لها أن تكون شائقةً أو قابلة للتصديق حتى، وإذا كان لها أن تكون قابلةً للحُكم عليها أصلًا. وسعيًا إلى منح قصصِ حياتنا اتساقًا سرديًّا؛ نحتاج إلى أن نُضيف إليها أحداثًا ونقاطًا جاذبةً للاهتمام. نحتاج إلى خلقِ مُعضلات وحلول وأحداث وتشويقٍ للأحداث التالية لتكون الحكاية جديرةً بالسرد.

وفوق ذلك، أحتاج إلى أن أستطيع القولَ إنَّ هذه الأحداث جزءٌ من سيرتي الذاتية وإن كان يبدو أنها وقعَت منذ أمدٍ بعيد جدًّا، وقائمة إلى حدٍّ كبير على نُسخٍ مُحدَّثة وليس على ذكريات فعلية لدرجة أنني أتساءل ما علاقتي بذاك الصبيِّ الصغير الذي أحكي عنه. إنه أنا وليس أنا. ويذهب الفيلسوف ألسدير ماكنتاير إلى أنَّ الذاتَ ليست كِيانًا مفردًا بسيطًا. بل إنك تُعتبر بطلَ قصةٍ تبدأ بالميلاد وتنتهي بالموت؛ ما يعني أنَّك يُمكن أن تكون مُطالَبًا بشرح الأفعال والخيارات التي تؤلف هذه القصةَ عن حياتك.[7] وإذا لم تستطع أن تشرح نفسَك على هذا النحو، نبدأ في التشكيك في أنك هذا الشخص الذي تدَّعي أنه أنت. وهذا بدوره يتطلب منك أن تكون مسئولًا عن أن تجعل حكايتَك مفهومة. فلا بد أن يتوافق سردي مع روايات الآخرين عن أيٍّ من أفعالي؛ ولذا يجب أن يتوافق سردي للحكاية مع سردياتهم لها.

نحن نُقدِّر قيمةَ الاستمرارية. فنُحب أن نؤطِّر قصصنا على أنها منسوجةٌ بطبيعتها عبر خطٍّ سردي يتضمن رابطًا بين الماضي والمستقبل يقع في مكانٍ ما بين الواقع والخيال. وبخصوص هذا الشأن، طَرَح فتجنشتاين استعارةً مفيدة، وإن كانت في سياق مختلف، قائلًا:

> نجد أن ما يربط بين كل حالات المقارنة [أي استخدامنا لكلمة «مقارنة بـ» ...] هو عددٌ ضخم من التشابهات المتداخلة، وحالما نُدرك ذلك، لا نعود مُضطرِّين إلى قولِ إنه لا بُد أن تكون بينها جميعًا سِمةٌ واحدة معيَّنة مشتركة. فما يربط السفينةَ برصيف الميناء حبل، والحبل يتكوَّن من ألياف، لكنه لا يستمدُّ قوته من أي ليفةٍ واحدة تمر عبره من طرَفٍ إلى آخَر، بل من وجود عدد هائل منها متضافرٍ معًا.[8]

وهذا يعني أننا، عندما نشرح التغييرات والتناقضات الظاهرة، نشرعُ في حلِّ خيوط القصص الموجودة ونُحِل محلَّها قصصًا جديدة. فالشخص الذي يقول في وقتٍ مبكر من حياته «أنا لستُ بارعًا في الرياضيات» يحل محلَّه تدريجيًّا شخصٌ يقول «أنا مستثمر ممتاز في سوق الأسهم.» غير أنَّ فقدان القصة غالبًا ما يَنطوي على بعض الخطورة؛ لذا نُحبِّذ أن نتشبَّث بها. نحبذ أن نعزز قيمتَها بإضافة معنًى إليها، ونُضفِيَ عليها طابَعًا يجعل الآخرين يُسلِّمون بها دون جدال. ولكن حالما نُدرك بحَدْسِنا (أو يُبين لنا أحدهم) أنَّه لا أحد يُسلم بها دون جدال، وأنَّ قدرًا كبيرًا جدًّا منها من وحي تأليفنا الشخصي غير المقصود، لا يسَعنا سوى أن نرى القصة تتلاشى. يجب أن نأخذ في حُسباننا التأثيرَ غير المتوقَّع لماضينا علينا؛ لرغباتنا التي شكَّلتْها قُوًى يصعُب علينا للغاية أن نراها ونتحدَّاها.

ترتبط إحدى السِّمات الأساسية لتذكُّر قصص الحياة بالمشاعر. فقد قالت مايا أنجلو مرةً إنها تعلمَت أنَّ الناس «سينسَون ما قُلته، سينسون ما فعلتُه، لكنَّهم لن ينسَوُا المشاعر التي جعلتهم يُحسون بها أبدًا.» وهذه الحكمة المتبصِّرة تنطبق إلى حدٍّ ما على تأمُّلاتنا في حياتنا نحن أنفسنا؛ إذ نميل إلى تذكُّر المشاعر التي بثَّتها فينا الأحداث، سواءٌ أكانت سيئةً أو مثيرة أو محرجة. وحالما نتوصل إلى الحالة الشعورية المحيطة بحدثٍ معيَّن، يجب أن نعمل على نسج القصة بإقناع، قصة تُغلِّف تلك المشاعر بحيث تُبرر الاستجابة الشعورية نفسها، ثم إيجاد الكلمات المناسبة لشرحِها لاحقًا. فالواثقون، أي أولئك الذين يتذكَّرون شعورًا مبنيًّا على الفخر أو موحيًا بالقوة، يتذكرون تفاصيلَ أكثر وأكثر، ويُزينون القصة لتعزيز المغزى منها. أمَّا الأقل ثقة، المُبتلَون بشعورٍ أقلَّ إرضاءً لذواتهم، فيميلون إلى إعادة سردِ قصصهم مراتٍ أقلَّ وأقل، ليُحيطوا رواياتهم بهالةٍ من الغموض كافيةٍ لتحميَهم وسط الضباب.

تتَّسم روايتي الخاصة من القصة التي تحكي كيفية تحوُّلي من الكاثوليكية إلى الإلحاد أثناء سنوات مراهقتي بأنَّ لها تسلسلًا معينًا يبدو عقلانيًّا حين تُسرَد في ضوء تأمُّل أحداث الماضي، حتى وإن كانت المشاعر الكامنة بين طيَّاتها تعكس صورةً أصحَّ لما حدث. تسير القصة العقلانية على هذا المنوال: أولًا، أتذكر أنني شكَكتُ فيما إذا كان يحقُّ للبابا تقبيلُ مدرج المطارات في البلدان الفقيرة في أمريكا الجنوبية التي قُدِّر لها أن تتزايد معدلاتُ وفَيَات الأطفال بها بسبب آراء الكنيسة عن الإجهاض. وكان هذا يعني حينها أنني ينبغي ألَّا أَقصُرَ تفكيري في إطار المذهب الكاثوليكي، بل في إطار أعم، وهو كوني مسيحيًّا. لكن أتذكر أنني تساءلتُ بعد ذلك لماذا ترتبط بعضُ الديانات المعينة ارتباطًا شديدًا جدًّا

بالجغرافيا (إذ لم تكن مَدينة كرويدون فيها الكثيرُ من مُعتنقي الشنتوية آنذاك، في حين أنَّ ستةً في المائة فقط من الأردنيِّين كانوا مسيحيين) ورأيت أن هذا يجعل فكرةَ اعتناق دينٍ معين معتمدةً اعتمادًا سخيفًا غيرَ منطقي على الزمان والمكان. ولكن لماذا إذن لا نُعمِّم الإيمان بربٍّ دون الانتماء إلى أي دين بعينه؟ حسنًا، كان هذا منطقيًّا حتى اكتشفتُ كتاب «لماذا لستُ مسيحيًّا» لبرتراند راسل، الذي دحَض فيه أيَّ مبرر لمواصلة الإيمان بأيِّ ربٍّ دحضًا دقيقًا ومُقنعًا، وأبقاني على إلحادي منذ ذلك الحين.

كنتُ أودُّ القولَ إنَّ بقية القصة معروفة، لكني أعرف أنها لا يُمكن أن تكون بهذه البساطة والترتيب المُنظَّم. لكني أشدُّ يقينًا نوعًا ما من مزيج المشاعر التي راودَتني في تلك المدة التي كانت منعطَفًا فارقًا في حياتي. الهم والقلق اللذان نبَعا من شكِّي فيما كنتُ أعتبره صحيحًا قبل تلك المرحلة، والشعور بمدى خيبة الأمل والقلق اللذَين سينتابان أُمي التي ما زالت كاثوليكية. يراودني شعورٌ بالخزي حين أتذكر شعوري بالحرج عندما التقيتُ بالقسِّ روتشفورد، الذي كنتُ قد أدليتُ له باعترافي الأخير قبلها ببضعة أيام، في اللحظة التي صادفتُه فيها في غرفة الموسيقى بالمدرسة؛ فقد كنا نعلم، هو وأنا، ما قلتُه في الاعتراف الذي من المفترض أن يكون صاحبُه مجهولًا؛ ما ولَّد بداخلي شعورًا بضيقٍ عميق. أتذكر شعور الابتهاج الذي نبع من تفكيري في أنني استطعتُ اتخاذ قراري بنفسي بخصوص أمرٍ مهمٍّ جدًّا. أتذكر غضبي الشديدَ من بعض أصدقائي المتدينين بسبب آرائهم عن المثلية الجنسية. ومن ثَمَّ، فمهما كانت روايتي المُعتمَدة معقولةً ومتَّسقة، فأنا أعلم أنَّ أحداثها لا يُمكن أن تكون قد جرَت هكذا بالفعل. لكني أكثرُ يقينًا من المشاعر التي تتضمَّنها، ومدى سهولة تكييف التفسيرات لتُلائم تلك المشاعرَ لاحقًا بعد إدراجها في الرواية بالفعل. ولكن لأنَّ كل ما لديَّ الآن هو نُسَخي المُحدَّثة من قصة هذا التحول من الإيمان إلى عدم الإيمان، فسيتوجَّب أن تكون النسخةُ المُعتمَدة هي القصةَ التي ألتزم بها. وعلى غِرار محاولة تَذكُّر ما جرى في إحدى العطلات من الصور التي التقطتُها خلالها بدلًا من تذكُّرِها مباشرة من التجرِبة نفسها، نتوه وسط نُسخٍ تُعطينا صورةً تقريبية على الأقل عمَّا شعرنا به آنذاك. ولهذه الأسباب، يجب ألَّا نُصدق كلَّ ما يُقال في الروايات المُنمَّقة عن الكيفية التي جرت بها الأمور، وأن نعرف أنَّ أحكام بعضنا على بعضٍ ستكون مبنيةً إلى حدٍّ ما على أدلة غير موثوقة. حتى راوي القصة نفسه لا يستطيع أن يعرف كلَّ تفاصيل ما حدث بالضبط آنذاك.

وإذا لم يكن من الممكن الوثوقُ بنا فيما نسرده من نُسخٍ محدَّثة عن الأحداث الفردية أو النقاط الفردية المثيرة للاهتمام في حياتنا، فإلى أي مدًى يكون الآخرون أقلَّ موثوقية في سرد القصص عنَّا؟ لقد عُرِضَت علينا قصةُ حياة إيمي واينهاوس بعد وفاتها، ورفضَت عائلتها الرواية الواردةَ فيها. وهذا خطرٌ يُهدد المشاهير بالأخص. فمعظم الناس العاديِّين لا يُضطرُّون إلى مكابدة مأزق تأويلات صُنَّاع الأفلام وكتَّاب السير الذاتية. فنحن لا نكاد نُدرج قصصهم ضِمن فئة «مات أيضًا». وقد استخدمَت دوناتيلا موس هذه العبارة في فيلم «الجناح الغربي» (ذا ويست وينج) عندما أدركت مدى أهميتها في سُلم ترتيب أفراد الإدارة الأمريكية الهرمي وفق مكانتهم لو وقع حادثٌ عنيف في رحلة دبلوماسية. فالتقرير الإخباري الذي أدركته سيقول إنَّ «نائب رئيس موظفي البيت الأبيض جوش ليمان (رئيسها) قُتل اليوم بطريقة مأساوية في تفجير إرهابي. وماتت أيضًا ديان موس.» ونظرًا إلى أنَّ «ماتت أيضًا» مجرد جملة عابرة مُضافة لاحقًا، فقد لا يُكتب اسم صاحبها بشكل صحيح حتى، هذا إن كُتِب أصلًا.

وبينما لا تُعرَض حياة الأشخاص العاديين في أفلام تتضمَّن تعليقاتٍ وآراءً شخصيةً عنها مثل فيلم «إيمي»، فإن جنازات معظم الناس تشهد بعضَ محاولات الحُكم على حياتهم ككل، وتحديد السمات والتجارِب التي تجعل تلك الحياة مميزةً عن غيرها. ففي حين أنَّ قصص حياة المشاهير عُرضةٌ للتحريفات الناتجة من الحاجة إلى الاختزال والإثارة الدرامية، فإنَّ قصة حياة معظم الناس العاديين أيضًا تُحرَّف في الجنازات، ولكن لسببٍ مختلف في الغالب. فأنت تُكوِّن حُكمًا أخيرًا يحمل لُطفًا مبالَغًا فيه، وعادةً ما يكون سببُ ذلك أنَّ كل من في الجنازة يكون حزينًا، ومتواضعًا أمام هيبة الفَناء، ولا يرغب على أقلِّ تقدير في «التحدث بالسوء عن الموتى.»

وهكذا فالحيوات اليومية، عندما تنتهي، تبدو في الظهور طاهرةَ الذيل إلى حدٍّ ما، ويدفعنا إلى تبجيل حياةٍ يُنظَر إليها ككل. وهذا مفهوم. لعلك تتذكر إعلانًا ترويجيًّا مشهورًا لمتجر جون لويس الشامل عُرِضَ قبل بِضع سنوات وظهرَت فيه طفلةٌ رضيعة تكبر حتى صارت امرأةً مسنَّة. ونرى طَوال الإعلان نقاطَ التحول في حياتها. فالطفلة اللاهية تتحول إلى تلميذة ثم تتحول إلى شابة. ثم نراها تتزوج، وتُنجب أطفالًا، ثم يصير لديها أحفاد، وهلُم جرًّا؛ فيما تُعرَض في خلفية كلِّ ذلك أغنية بيلي جويل المؤثرة «دائمًا ما أراها امرأة» (شيز أولويز أَوومن تو مي). ومع أنَّ هذه القصة نمطية وعامة وتقليدية ومع أنَّ صاحبتها مجهولة، ثمة شيءٌ مؤثر في رؤية تصوير هذه الحياةِ الفانية

التخيلية التي تعيشها «كل امرأة» بهذه الطريقة. ففي ذلك الإعلان الترويجي البسيط، يُعرَض مقطعٌ من الأغنية التي أسماها جوني ميتشل «لعبة الدائرة» (ذا سيركل جيم) في دقيقة وإحدى وثلاثين ثانيةً للترويج لمتجرٍ شامل، غير أنَّ الفيديو شوهد نحو مِليونَي مرة، وحصل على الكثير من التعليقات العاطفية المُعبِّرة.

تتضمَّن أفلام السيرة الذاتية لشخصيات حقيقية ومنشورات النعي والخطب الجنائزية قصة أثرى ممَّا يُمكن أن تُنتجها الحياة التي عاشها المرء حقًّا، وبذلك فهي عادةً ما تُعيد صياغة الحياة وتُضفي على قصتها لمساتٍ نهائيةً مُنمَّقة. إن حُكمي على قصة حياتك مُقيَّد بما تختار أن تُدْرِجَه فيها أو تُبرزه أو بما تختار ألَّا تذكره أصلًا. ولإصدار حكم كامل على حياةٍ ما، سوف تحتاج إلى شيء كالخريطة التي وردَت في قصة «عن الدقة في العلوم» القصيرة التي ألَّفها بورخيس، وتقوم على فكرةِ أنَّ الوصول إلى أدقِّ رسمٍ ممكن لخرائط أيِّ منطقة يستلزم استخدام مقياس رسمٍ نسبته واحدٌ إلى واحد؛ بمعنى أنَّ حجم الخريطة يجب أن يكون مساويًا لحجم الشيء الذي تُعبر عنه. لكنَّ كل مَن يكتب نعيًا يكون لديه منظورٌ معيَّن وعددُ كلمات محدَّد يحاول تسييرَ ما يكتبه وفقًا لهما.[9]

وعندما نحاول الإمساكَ بكل جوانب حيواتنا في هذه الشباك السردية، فإنَّ سِمات السرد التقليدي المختلفة عادةً ما تجعل أنسجة الحيوات الخشنة المليئة بالتفاصيل سلسةً ومبسَّطة، في إطار السعي إلى التبسيط. ففي نهاية فيلم «إنقاذ الجندي رايان» (سيفينج برايفت رايان)، نرى رايان، الذي سُمي الفيلم نسبةً إليه، مع عائلته الممتدَّة الكبيرة عند شاهِدِ قبر الرجل الذي أنقذ حياته في الحرب العالمية الثانية قبل أكثر من ٥٠ عامًا. فالضابط (الذي أدى دورَه توم هانكس) الذي مات وهو ينقذ حياة الجندي رايان، قال له وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة كلمةً ظل صداها يتردد طَوال حياته: «استحِقَّها!» ولذا يلتفت رايان إلى زوجته ويسألها باكيًا عمَّا إذا كان رجلًا صالحًا أم لا، وكأنَّ سؤالًا كبيرًا كهذا يُمكن أن يُرَد عليه بإجابة قصيرة.

لكنَّ هذه التناولات الباهتة العاطفية بقدرٍ أكبرَ ممَّا ينبغي ليست ملائمةً حقًّا. فنحن نعرف أنَّ حيواتنا تتضمَّن تعقيدًا أشدَّ من ذلك. والكُتَّاب الذين لا يوقِّرون المُقدسات واحتاجوا إلى أن يكونوا هُم مَن يَضحك أخيرًا يُساعدوننا في أن نرى الحياة بطريقةٍ أقلَّ قُدسية واتساقًا. فمقولة أوسكار وايلد التي قال فيها: «نتقاتل أنا وهذه الخلفية في مبارزة حتى الموت. فإما أن ترحل أو أرحل أنا»، أو المقولة التي طرحها جروتشو ماركس لتُكتَب على ضريحه «معذرة، لا أستطيع الوقوف» تُساعداننا على ألَّا نشعرَ بالتقزُّم أمام التأثير

الهائل الذي يستحضره الموتُ وما يُصاحبه من أجواء مُفعَمة بالرهبة.[10] لا يُحدثنا هؤلاء الكتَّاب عن الموت في حدِّ ذاته، بل يُعطوننا لمحةً عن الكيفية التي عاش بها كلٌّ منهم حياتَه.

وإذا كانت الجنازات تُعطينا المنظور المؤثر الذي نرى منه حبلَ حياةٍ ممتدًّا من البداية إلى النهاية، فيجب أن نحذر ونَضَع في حسباننا أنَّ المنظور الذي يُرينا الحياةَ ممتدةً هكذا يجعلها بذلك أنظفَ وأكثر استقامةً من اللازم. لا مفر من سرد القصص، ولكن ليس كلُّ القصص يحتاج إلى أن يكون بهذه البساطة.

التعلُّم من الأدب

يقتبس جيمس وود عبارةَ والتر بنجامين في مقاله «راوي القصص»، قائلًا: «الموت هو النار التي يُدفِّئ القرَّاءُ أياديَهم حولها.»[11] فيرى وود أنَّ الموت يُتيح منظورًا يُمكن من خلاله إدراكُ معرفةٍ كلية معيَّنة، مُولِّدًا بذلك سُلطةَ الرواة على الحياة الكاملة التي تُحكَى على هذا النحو؛ ومن ثَم يجعل قصصَهم قابلةً للتناقُل والتداول. فتستطيع أن تقول مثلًا إنَّ بطلة الرواية لم تَعِش الحُب الحقيقي سوى مرتَين في حياتها.

يقول وود إنَّ هذه المجموعة الفضفاضة من الخيارات المتاحة للراوي في عرض قصته هي الفائدة الكامنة في الأدب القصصي الخيالي، ويُبين كيف أنَّ الروايات تربط الأحداثَ التي يعيشها المرءُ بالأحداث المُتذكَّرة، أو الوقائع بالقالَب الخارجي العام. فنحن لا نستطيع فعل ذلك بهذه السهولة في الحياة الواقعية. فنحن نتوه وسط الأحداث ونَعجز عن رؤية القالب الخارجي العام إلى أن ننظر إلى الماضي. لكننا نستطيع تعلُّم المزيد عن كيفية الحُكم على نسيج حياةٍ ما إذا لجأنا إلى الرِّوائيين الأدبيين. فبينما تتَّسم طريقةُ عرض القصص التي يستخدمونها باتساقٍ سردي، يظل فيها متسَع للتفاصيل الدقيقة والفريدة. وعلى عكس ما نشهده في القصص الأبسط، يُمكن أن نرى كيف أنَّ سياقًا من تفاصيلَ معقدةٍ لا حصر لها يُمكن أن يُسفر عن مغزًى ومعنًى وادعاءاتٍ أو مطالَبات موجَّهة إلى الأجيال القادمة. فالمبالغة في التبسيط تجعل قصةَ الحياة عامةً بقدرٍ أكبرَ ممَّا ينبغي، والمبالغة في تقليله يتركنا تحت رحمة الأحداث غيرِ المسرودة. هذا، وتُبيِّن مارجريت آتوود كيفية وجود تناقض بين الأحداث والقالب العام الخارجي بشرحٍ وجيه، قائلة:

> عندما تكون منخرطًا وسطَ قصةٍ ما، لا تكون قصةً أصلًا، بل مجرد حيرة؛ جَلَبة مُبهَمة، عَمًى، حُطام زجاج مُهشَّم وخشبٍ متكسِّر؛ كبيتٍ وسط زوبعة، أو

> قاربٍ تحطم بعدما اصطدم بجبل جليدي عائم أو جُرِف عبر منحدرات النهر، وعَجَز كلُّ من على متنه عن إيقافه. ولا تُصبح قصةً من قريب أو من بعيد إلَّا لاحقًا. عندما تسردها، لنفسك أو أي أحدٍ آخر.

تُعَد قراءة الشخصيات الخيالية بعيوبهم وأدوارهم بمنزلة انجرافٍ إلى نظرة عين الربِّ إليهم. فحينئذٍ ننظر إلى داخل عقولهم، ونُقنع أنفسنا بأنَّ لدينا «قدرات مراقبة». وعلى حدِّ تعبير وود، لدينا صلاحيةُ «إفراغ جَيب الأفكار الشخصية السرية لدى شخصٍ ما، ومشاهدة عيوبه وأخطائه تتساقط على الأرض، كالعملات المعدنية، مُجرِّمةً إياه». ولكن لأنَّ الشخصيات خيالية، ولأنَّ تأثير أفعالهم يقع ضمن حدود الرواية ولا يتفاعلون مباشرةً مع الحياة الحقيقية، يمكننا أن نترفَّق في الحكم عليهم. ويذهب وود إلى أبعدَ من ذلك ويقول إنَّ «تدقيقنا دائمًا ما ينحرف رويدًا بعيدًا عن الأحكام (المنتمية إلى النوع الأخلاقي)، نحو القُرب، والشعور بالآخرين، والشفقة والتعاطف، وتَشارُك الأفكار والمشاعر. نحن نملك القدرات الخارقة التي كانت لدى يسوع الرقيب، ولكن لدَينا البصيرة الإنسانية التي كانت لدى يسوع الغفور …» قد يكون في ادِّعاء وود بعضُ المبالغة هنا. فينبغي أن نتساءل هنا إن كان هذا الكلام الذي يحمل هذا الحبَّ والعطف يَسري على كل شخصيةٍ خيالية نُصادفها في المؤلفات الأدبية. فقد لا تكون مشاعرنا مُحبَّة هكذا تجاه همبرت همبرت وهو يفترس دولوريس هيز في فيلم «لوليتا» أو أوبراين وهو يُعذب وينستون سميث في فيلم «١٩٨٤». غير أنَّ الحكم على حياةٍ ما، سواءٌ أكان الحكم إيجابيًّا أو غير ذلك، يُعَد تقييمًا أخلاقيًّا وجماليًّا معًا؛ ما يعني أنَّ القارئ الجيد يُشبه الناقد الفنيَّ من جوانبَ مُعينة، وذلك بملاحظة التوازن، والدراما، والأصالة، والزَّيف، والخَواء، بالإضافة إلى التأثير الذي وقع على الآخرين. ومن هذا المنظور، فإصدار أحكامٍ جيدة يستلزم أن يكون مُصدرها قارئًا جيدًا.

يُمثِّل الاهتمامُ بتفاصيل حيوات الآخرين، وممارسة ما يُسمِّيه وود «الملاحظة الجادة»، طريقةً جيدة للحفاظ على بريق وشغف الفرد، وإصدار أحكام أكثرَ إنصافًا، بقدرٍ أكبر من الحرص والدقة، مما قد يَصدُر من عينٍ ضعيفة أنانية عادة. بالعودة إلى رواية «الوصمة البشرية» لفيليب روث، قد نتساءل كيف ينبغي أن نحكم على كولمان سيلك حكمًا شاملًا؟ هل نغفر له رغبتَه العنيدة، والوحشية أحيانًا، في الهروب، أم لا؟ ومَن الذي ينبغي أن يحكم عليه؟ يبدو أنَّ روث يريد أن يكون ناثان زوكرمان، الراوي، هو الجمهورَ المؤثِّر. فكيف يحكم ناثان على كولمان؟ مع أنَّه يرى عيوب كولمان بـ «قدراته المراقِبة»، يظل أكثرَ

ميلًا، مثل «يسوع الغفور»، إلى تفسير أفعاله من إدانته. بل يذهب ناثان إلى أبعدَ من ذلك في الواقع، ويُدافع باستماتةٍ عن حياة صديقه المعقَّدة المعيبة. فبينما يُشاهد «عيوبه تتساقط على الأرض كالعملات المعدنية»، يرفض رفضًا قاطعًا أن يعتبر ما يراه إدانةً له.

نعرف في بدايات الرواية من ناثان أنَّ كولمان وفونيا قد ماتا. وقد وُصِفَت جنازتاهما لاحقًا، في فصلٍ بعُنوان «طقوس التطهير». وكما ذُكر سلفًا، فالخطبة الجنائزية أشبهُ بنوعٍ من التلخيص الذي يُقدم صورةً خاطئة بمقتضى الضرورة عن تعقيدِ حياة الشخص المتوفَّى، وغالبًا ما يحدث ذلك بدفنِ هذا التعقيد هو والشخص الذي عاشه وسط الخُطب الوعظية والرياء والتظاهر بالتقوى. وهذا ما ينطبق على كولمان وفونيا، اللذين كان الموتُ هو الخائنَ الأساسيَّ لجوهرهما الحقيقي. فعلى حدِّ تعبير ناثان، «يتدخل الموت لتبسيط كلِّ شيء. فكل الشكوك، وكل الهواجس، وكل انعدام اليقين يُتجاهَل من أكبر مُستهين بكل ذلك؛ وهو الموت». (٢٩٠) تصوغ الملخَّصات الجنائزية حياة كولمان وفونيا بألسنةِ آخَرين، لإعادة تشكيلها في قصةٍ متَّسقة تزيل عنهما وصماتهما، دون أن يكون لهما حقُّ الرد. فتُختزَل قصة حياة فونيا، على سبيل المثال، عند جوار قبرها في أنها «ساعية إلى اليقين الروحاني» كانت تحب قطيعَ الأبقار الصغيرَ في المزرعة، وكانت دافئةً وَدودة وجدَت نُبلًا في تنظيف المراحيض. وبذلك يُسكَت صوتها المختلف عن أصوات الآخرين كصوت الغراب.

فيما مرَّ كولمان بطقوسٍ تطهيرية أكبر في جنازته. فيخبرنا ناثان، الحاكم على مَن يحكمون عليه، بأنَّ أناسًا كثيرين قد احتشَدوا لمشاهدة زميل سابق لكولمان لم يوفِ بوعده بمحاولة تطهير قصة انهيار سُمعة كولمان المفاجئ، في فعلٍ ينطوي على جَلْد الذات. فيقول «كان هيرب كيبل مجرد شخص يعتزم تبرئة ساحته وتطهير سجلِّه، وإن كان ذلك بطريقة جريئة وشائقة، بإلقاء الذنب على نفسه، لكن ظلت الحقيقة أنَّه لم يستطع التنفيذ حين كان لِزامًا عليه ذلك؛ ولذا قلتُ لنفسي، نيابةً عن كولمان، اللعنة عليه.»

يدافع ناثان بشراسة عُداونية عن أقربِ أصدقائه، ويعترف بأنَّ مَن يُفسرون قصة كولمان من بعيد قد يؤيدون تمرُّدَه الساعيَ إلى مطاردة الحرية أو يعارضونه، لكنه يُقرُّ في الوقت نفسه بأن هذا ليس من شأنهم.

> هل كان مجرد أمريكي آخر، وفي ظل سيره في رَكْب تقاليد التُّخوم الأمريكية العظيمة، قَبِل الدعوةَ الديمقراطية إلى هجر أصوله إذا كان ذلك سيُسهِم في سعيه إلى نيل السعادة؟ أم أنَّ الأمر كان أكثرَ من مجرد ذلك، أم كان أقل؟ إلى أي مدًى كانت دوافعه تافهة؟ إلى أي مدًى كانت مَرَضية؟ ولنفترض أنها كانت

> تافهة ومرضية على حدٍّ سواء، فماذا في ذلك؟ ولنفترض أنها لم تكن كذلك، فماذا في ذلك؟ (٣٣٤)

صحيحٌ أنَّ كولمان كان مَعيبًا وموصومًا من عدة جوانب، لكنَّ علاقتَيه بناثان وفونيا تُكفِّران عنه مساوئه إلى حدٍّ ما في عين هذا القارئ. فبعينَي ناثان (على عكس عينَي والدة كولمان وأخيه اللذين نبذَهما بكل قسوة) يُمكن أن نراه بقدرٍ أكبر من التعاطف ضحيةَ ظروفٍ قاسية. «واقع بين شِقَّي رَحَى أنيابِ هذا العالم الضارية. والعداء الذي يغمر هذا العالم». (٣١٦)

وهنا يتبين أنَّ حُكم ناثان على كولمان متعاطف ومرتبط جزئيًّا بوجود تفهُّمٍ شخصي من جانبه لرغبة كولمان المُلحَّة في التحرر. ثمة شيءٌ عجيب في الأحكام غير الانتقادية وغير الكاملة التي يُصدرها الصديق المخلص. فيُشبِّه الفيلسوفُ الحادُّ البصيرةِ ألكسندر نيهاماس، في كتابه «عن الصداقة»، الصديقَ باستعارةٍ تشبيهية حية. والاستعارةُ الحية، كأن نقول مثلًا إنَّ «التصميم المعماري موسيقى مجمَّدة»، هي استعارةٌ يُمكن أن نجد فيها دائمًا المزيدَ من المعاني الأعمق والأثرى، على عكس الاستعارة الميتة التي تنحدِر إلى أن تُصبح تعبيرًا نمطيًّا متكررًا، ويُمكن تلخيصُها بدقة. فعندما نقول عن أحدٍ إنه «قضى نَحْبه»، فهذا يعني ببساطة أنه قد مات. لا يُوجَد ما يُقال أكثرُ من ذلك. وتتَّسم العلاقات النفعية كذلك بشيءٍ من طابَع قابلية الاستبدال. فإذا كنتَ تقضي وقتًا مع شخصٍ ما لمجرد أنه قصَّ شعرك، سيكون من الممكن إلى حدٍّ ما أن تستبدل به شخصًا آخرَ يستطيع أداءَ المهمة نفسِها. أمَّا الصديق الحقيقي، فهو كالاستعارة الحية أو العمل الفني المهم، له طابَعٌ فريد لا يوصف ويتطلب اهتمامًا دائمًا وفريدًا. «ماهيتك الحقيقية تُحدث فارقًا هائلًا: فمثل الاستعارة الحية، لا يمكن أن يحل أحدٌ محلَّك.»[12] ويوسِّع نيهاماس نِطاقَ هذه الفكرة قائلًا إننا «كما هو حال الاستعارات، لا نكون على دراية تامة أبدًا بالدور الذي ستؤديه في حياتنا.» وهكذا فالصداقة الحميمية هي نقيض إمكانية الاستبدال، والتفسيرات المحتملة لا تنتهي أبدًا.

كان ناثان محظوظًا بالعثور على صداقةٍ بهذا الطابَع في وقتٍ متأخر من حياته. كان قد جرَّب الحريةَ بطريقته الخاصة، متصورًا نفسَه، حتى حان وقتُ صداقته بكولمان سيلك، شخصًا يهرب من زِحام الحياة صخبها و«يعيش بعيدًا عن كل التشابكات والإغراءات والتوقعات المثيرة للأعصاب، ويعيش بالأخص بعيدًا عن توتُّر وحدة المرء نفسه»؛ ما يعني أنَّك يجب أن «تُنظم الصمت ... الصمت المحيط بك بصفته مصدرَ أفضليتك المُختار

وصديقك الحميم الوحيد.» لكنَّ هذا السعي إلى الانعزال ليس كافيًا لناثان؛ لأنَّه لا أحد يُلاحظه. فهو يُدرك الحدود التي تُقيد الرغبة في التحرُّر إذا لم يُشاركه الآخرون، وسواءٌ لنفسه أو لصديقه، فإن «السر في القدرة على العيش وسط زحام أحداث العالم وسرعتها بأقلِّ قدر ممكن من الألم هو جعلُ أكبر عدد ممكن من الناس يوافقونك في أوهامك.» (٤٤)

ناثان هو مَن يستطيع أن يُعبِّر عن كولمان بطريقةٍ تعكس خصوصيةَ قصته. وقد استحضر روث، وهو يُقدم لنا ناثان وهو يُقدِّم لنا كولمان، ما يُسمِّيه جيمس وود بمصطلح «الحياة الموازية»، الذي يتضمن الحقيقةَ الحتمية المتمثلة في عدم موثوقية السرد. صحيحٌ أنَّ الحياة الموازية قد تكون أقربَ شيءٍ إلى الحياة، لكنها تظلُّ مختلفةً عن الحياة نفسها. إذا كان ناثان يستطيع التعبير عن كولمان وكان روث يستطيع التعبير عن ناثان من منظوره الشبيه بمنظور عين الرب، فمن يستطيع التعبير عن بقيتنا؟ بينما قد نشعر بتعاطفٍ أكبرَ تجاه الشخصيات الخيالية، من الأرجح أن نُبادر برميِ أول حجرٍ على أشخاصٍ حقيقيِّين لأنَّ الأشخاص الحقيقيين لهم تأثيرٌ حقيقي علينا وعلى الآخرين، ومن الضروري أن نُصدر عليهم حكمًا أقوى أو مختلفًا. لذا فحتى لو كان من الممكن أن نعتبر الأدبَ مُحرِّكًا للتعاطف يساعد في تشكيل علاقات التبادل والتشارك مع «الآخر»، فيجب أن توضع حدودٌ للتعاطف في المواقف التي نُصادفها في الحياة الواقعية، والأحكام تدخل ضِمن نسيج لقاءات بعضنا ببعضٍ، شِئنا أم أبَينا. لكنَّ ما يمكن أن نتعلمه من الأدب طريقة لنجعل أحكامَنا مؤقتة. لنُدرك التناقضات، ولنرى، مثلًا، كيف أنَّ مشاعر الحبِّ والكراهية تُحرِّكها الغددُ نفسُها (على حدِّ تعبير جراهام جرين). فالأدب يدعونا إلى أن يرى بعضُنا بعضًا من منظورٍ دائم التغير سنكون فيه أقلَّ سذاجةً وأكثر حذرًا في تصوراتنا.

يُجري الفيلسوف جوليان باجيني في كتابه «خدعة الأنا: ما معنى أن تكون أنت؟» حوارات شخصية مع عدة خبراء لتجميع تصورٍ عن الذات أقلَّ اتساقًا وأدق من التصور الذي عادةً ما نميل إليه. ويقول إننا نميل إلى أن نرى أنفسنا لؤلؤةً في صَدَفة متينة وصُلبة. لكنَّ هذه استعارة خاطئة لن تساعدنا في فهم حقيقة ما يجري بالفعل. فنحن لسنا لؤلؤةً داخل صدفة مثلما أننا لسنا وجهًا مُستترًا بقناع، ولا حتى ممثلًا يصعد على خشبة المسرح ثم ينزل متواريًا عن الأنظار، ومثلما أنَّ الشجرة المجردة من الأوراق في الشتاء تكون هي نفسها الشجرة المكسوَّة بالأوراق. بل نبدو أشبهَ بأداءٍ مُستمر تؤديه

مجموعةٌ محتشدة من المؤدِّين يأخذ كلٌّ منهم دورَه دون أن يدَّعيَ أيُّ واحدٍ بعينه أنَّ لديه حقيقةً ثابتة أصلية، أو بدايةً أو نهاية؛ على الرغم من أننا قد ندرك عبر هذا المزيج الذي يختلط فيه الكل، أفكارًا أساسية وقيمًا.[13] لذا فمن الأفضل أن نتخلى عن استعارة اللؤلؤة تلك ونستخدم بدلًا منها صورةً لحُزمةٍ من الخواطر والذكريات والأفكار ونُسَخٍ تتغير على مر الوقت. ويبدو أنَّ الفيلسوف جيلن ستروسون، أحد الذين حاورهم باجيني، لديه شعور أشدُّ تطرفًا من الغالبية بعدم الاستمرارية. فهو يتحاشى فكرة الذات السردية التي يرى أنها وهمٌ ليس معرضًا له إطلاقًا: «يوجد أناسٌ مِثلي لا ينشغلون فعليًّا إلا باللحظة الحاليَّة، ولا يظنون في الحقيقة أنَّ حال ذاتهم الحاليَّة كانت هي نفسها قبل دقيقةٍ واحدة حتى.» يتمثل جوهر خدعة الأنا في إبقاء الحزمة طيَّ الكتمان، والسماح باستمرارية الاتساق السردي الذي يتَّسِم به منظور اللؤلؤة: «سر الخدعة أن يبتكر المرءُ شيئًا يُعطي إيحاءً قويًّا بوحدة الشكل وتفرُّده ممَّا هو في الواقع مُجرد تسلسلٍ فوضوي مفتَّت من التجارِب والذكريات، في دماغ ليس له مركزُ تحكم.»[14] ويمكن أن تساعدنا هذه المهارة، أي مهارة «الملاحظة الجادَّة» والتقييم الدقيق والاستعداد لمراجعة الأحكام في ضوء الأشياء الجديدة التي نعرفها، في تحقيق التوازن الضروري بين الإيمان بعدم اتساق التجربة المَعيشة بالفعل وبين شيء أوضح. ومهما كنا بارعين في أداء هذه الخدعة، فلسنا بحاجةٍ إلى أن يكون لدينا البديهياتُ المُشتِّتة الموجودة لدى أمثال جيلن ستروسون لندرك أنها مهما أُدِّيت ببراعة، تظل خدعة.

الأهمية

من المؤثر أن نقرأ أشعار فيليب لاركن، الذي كان يخشى موتَه بشدةٍ ويترقَّبه، وكتب ذلك في الكثير من أشعاره، مثل قصيدة «أنشودة فجرية» وقصيدة «مواصلة العيش». وما يجعلها أشدَّ تأثيرًا أننا صِرنا نعرف الآن بدقةٍ مُحزنة، ردًّا على ما كان مجردَ توقعات منه، أنه قد مات عن عمرٍ يُناهز الثالثة والستين في كينجستون أبون هال في الثاني من ديسمبر عام ١٩٨٥.

غير أنَّ التأثير المحزن يتجاوز هذا المنظورَ المشابه لمنظور عين الرب. فلم يكن لاركن يخشى موته الحتميَّ فحسب، بل كان يخشى كذلك أن تكون حياته التي عاشها بلا أهميةٍ في النهاية. فالحيوانات ذاتُ النزعة الاجتماعية الفائقة، أي نحن، لدَيها حاجةٌ ماسة إلى الشعور بأنها تتلقَّى أحكامًا جيدة، لكنَّ هذا التفضيل يُخفي بين طيَّاته الحاجةَ إلى تلقِّي

أحكام أصلًا. وهذا يتطلب أن نكون بالأهمية الكافية في أعين الآخرين لكي نكون جديرين بتقييمهم. ويُصوِّر لاركن في قصيدته «مواصلة العيش» تلك اللحظة الأخيرة من تأمُّل الماضي، تلك «الأمسية الخضراء التي يبدأ فيها موته»، ويتخيل كشف حساب «نحدد فيه جزءًا طفيفًا من البصمة الضبابية/التي تحملها كلُّ أفعالنا»؛ وقتًا تُقيِّم فيه ما فعلتَه وما لم تفعله وتفهمُ تأثير ذلك على العالم وعلى الآخَرين. وعندئذٍ ستُدرك أنَّ «قائمة الأوزار» هذه «ليست مُرضيةً/لأنها كانت تنطبق على رجل واحد في وقتٍ ما/وهذا الرجل الآن يحتضر.» المغزى الضمنيُّ لتلك الكلمات أنَّ أهميَّتنا ستُفلت منَّا في النهاية. فالتراب يعود إلى التراب، والبصمة الضبابية تتلاشى وتختفي عن الأنظار. لننظر مثلًا إلى تعليق ماكبث بعد وفاة الليدي ماكبث، قائلًا كيف أنَّ:

الحياة ليست سوى ظلِّ شبَح
سائر، ممثل سيِّئ،
يمشي مُتبخترًا، ويستشيط قلقًا
طَوال ساعته على خشبة المسرح،
ثم لا يُسمع صوته مجددًا. إنها حكاية
يسردها أبله، مليئة بالصخب والغضب،
وليس لها أيُّ معنًى.[15]

المفارقة الساخرة بالطبع أنَّ لاركن نفسه، على عكس الحيوات الكثيرة التي تتلاشى بالطريقة التي يصفُها، أي تكون مملوكةً لشخصٍ واحد في وقتٍ ما «وهذا الشخص الآن يحتضر»، قد خُلد في الأذهان بتعبيره عن هذا الخوف من أن تكون حياتُه بلا قيمة؛ فحياته حكايةٌ يرويها شاعر، وليس شخصًا أبله، بطريقة جعلتْها تظل ذاتَ قيمة منذ ذلك الحين.

صحيحٌ أنَّه ليس كل الناس تُجسَّد قصةُ حياتهم في أفلام، بل ولا يُذكَر اسمهم ولو ذكرًا هامشيًّا ضمن أخبار «مات أيضًا» (حتى ولو بكتابته بطريقةٍ غير صحيحة)، ولكن أحيانًا ما تصير الحيوات العادية أشبهَ بفيلمٍ سينمائي، وتُصبح حكايةً مسرودة أيضًا. فالأعراس، شأنها شأن الجنازات، تُتيح مسرحًا مشابهًا حيث يُصبح الزوجان اثنين من المشاهير بكل تأكيد لهذا اليوم الواحد فقط، ويجب أن تُلقَى خُطَبٌ عنهما ويجب أن يُمنحا الاهتمام. وهكذا يشعر ضيوف العُرس بأنهم مميَّزون ومحظوظون حين يتحدث إليهما «العروسان السعيدان». هذا مثالٌ على ما تشهده الحياة من لحظاتٍ عظيمة بارزة ونادرة،

يكون فيها السردُ العام مطلوبًا. ولكن في معظم الأحيان تمر حياتنا مرور الكرام دون شيء يميزها.

إنَّ القيمة البسيطة والدقيقة لأفعالنا يُمكن أن تظهر لاحقًا بالطبع، لكن هذه حقيقةٌ لا تُكشَف إلَّا من خلال انتباهٍ مُتمعِّن. لقد اختتَمَت جورج إليوت رواية «ميدل مارش» بطريقةٍ لطالما وجَدتُها مؤثرة، بهذه الكلمات عن بطلة الرواية دوروثيا، التي عاشت حياةً غير حافلةٍ بالبطولات والإنجازات بمقتضى الحال في بلدةٍ صغيرة:

> لكنَّ تأثير وجودها على المحيطين بها كان متغلغلًا إلى حدٍّ لا يُمكن حصره؛ لأنَّ الخير المتزايد في العالم يعتمد بعضَ الشيء على أفعالٍ بسيطة لا أهمية لها، ولأنَّ الفضل في عدم تدهور أحوالك وأحوالي إلى الحد الذي كان من الممكن أن يبلغه يرجع بقدرٍ ما إلى أناسٍ عاشوا حياةً مُستترة بإخلاصٍ ويرقدون في قبور لا يزورها أحد.

تؤدي إليوت في هذا السياق مهمةَ ردِّ الأهمية والقيمة إلى الأفعال البسيطة لاحقًا بكل هدوء، الذي يُعد أمرًا مهمًّا جدًّا في تقدير قيمة التأثيرات الدقيقة التي يمكن أن تكون لبعضنا على بعضٍ، والأهمية التي تنتُج من القوة التراكمية لهذه التأثيرات. وهكذا حُفِظَت الأهمية الدقيقة لحياة دوروثيا؛ إذ أنقذتها عينُ الروائية التي كانت هنا بمنزلة عين العناية الإلهية. ولكن نادرًا ما يُتوقَّع من الجمهور العادي أن يُقدِّم هذه النوعية من العناية والاهتمام. إذ تحمل إليوت وجهةَ نظرٍ أكثر مأساويةً عن الأحكام اليومية ترى فيها أننا «وُلِدنا جميعًا في غباءٍ أخلاقي، مُعتبرين العالَم ضرعًا لإرضاع ذواتنا العُليا». فما يَدين به بعضُنا لبعضٍ من حدةِ ملاحظة الأشياء الدقيقة والعناية والاهتمام «لم ينسج نفسَه بعدُ ضِمن نسيج المشاعر البشرية القاسي، وربما لا تكون إطاراتنا الخارجية قادرةً إطلاقًا على حمل الكثير منه. فلو كان لدَينا بصرٌ ثاقب وشعور قوي بكلِّ ما في الحياة البشرية العادية، فسيكون ذلك كسماع صوت العشب وهو ينمو وسَماعِ نبض قلب السنجاب، وسنموت من شدة الضجيج الكامن على الطرف الآخر من الصمت.

ومن ثَم، فبدون جمهور مُراعٍ ومُهتم، ما الذي يستطيع بقيتُنا فعله لصدِّ هذا الشعور بانعدام الأهمية وانعدام الجدوى في ضوء نظرات الآخرين المُحدقة التي تنِمُّ على عدمِ فهم؟ أحد الخيارات المتاحة لذلك يعرف بـ «أسلوب جورج بيلي» نسبةً إلى اسم الشخصية التي أدَّاها جيمس ستيورات في فيلم «إنها حياة رائعة» (إتس أُووندرفُل لايف) الذي أخرجه

فرانك كابرا في عام ١٩٤٦. نرى جورج في المشهد المحوري فقيرًا مُعدِمًا عشية عيد الميلاد، نراه مُفلسًا مكتئبًا وراغبًا في الانتحار لأن «قيمته وهو ميت أعلى من قيمته حيًّا» بفضل بوليصة التأمين على حياته. لكنه يرى رجلًا يبدو أنه يغرق في النهر فينقذه. ليتبيَّن أنَّ الرجل هو ملاك جورج الحارس، كلارنس أودبودي. يُقرر كلارنس أن يُري جورج كيف كان سيُصبح حال البلدة لو لم يولَد قَط. وبالطبع كانت تأثيراته على جوانبَ عديدة من البلدة إيجابية جدًّا، أو لنقُل «متغلغلة إلى حدٍّ لا يُمكن حصرُه»، على حدِّ تعبير إليوت. صحيحٌ أنَّ آلية الحبكة هنا بسيطة جدًّا، لكنها مؤثرة، ويرجع ذلك تحديدًا إلى أنها تقلب شعور جورج بانعدام أهميته ببراعة مُحكَمة.

تُقدم لنا القصة فكرةً عن الأساليب التي يمكننا تجربتها لتخفيف عبء الشعور بانعدام الأهمية. إن سبب نجاح هذه القصة في التغلب على شعور جورج بانعدام الجدوى ليس متعلقًا بإحصاء النعم التي تغمره في حدِّ ذاته. فقد اقترح البعض أنَّ إحدى الطرق لتقدير قيمة حياتك هي الاحتفاظ بدفتر امتنانٍ يومي تُدرِج فيه الأشياء التي تجعلك ممتنًّا. لكن الأبحاث تُظهر أنَّ قيمة ذلك محدودة. فيشير أستاذ علم النفس تيم ويلسون في كتابه «إعادة توجيه»، إلى أننا مُعرَّضون لمعضلة السعي إلى المتعة. فإذا عكَفنا على إحصاء ما لدينا من نِعم أكثرَ مما ينبغي، كما هي الحال عندما نُدرجها في دفتر الامتنان اليومي، تتضاءل قيمة الأخبار السارة كلما أُعيد سردُها مرارًا. ومن ثَمَّ، فالطريقة الأفضل فاعليةً بكثير أن تتعلم الدرس الحقيقي من أسلوب جورج بيلي، وهو أن تتخيل أنَّ التجارِب أو العلاقات التي تُقدر قيمتها لم تحدث قط، وتُدرك كم أنت محظوظ لأنَّ هذا الوضع المؤسف لم يحدث فعليًّا قط. فهذا يجعل الشعور بالقيمة أقوى بكثير. يقول ويلسون إنك إذا طلبتَ من بعض الأشخاص التركيز مثلًا على تخيُّل انفصالهم عن شركاء حياتهم، فإن هذا «يجعل [علاقتهم] تبدو مدهشةً ومميزة مجددًا، وربما غامضة بعض الشيء، وهي السِّمات نفسُها التي تطيل فترة المتعة التي نستمدُّها من ملذات الحياة.»

لكننا ليس لدَينا ملائكةٌ حارسة تُطمئنُنا بأنَّ حياتنا ذات قيمة، ومن المُرجح أنْ تكون المتعة التي يُمكن أن نستمدَّها حتى من أسلوب جورج بيلي محدودة. فنحن نعتمد على الجماهير الحقيقية المختلفة التي نواجهها، وكما رأينا، فهُم مُتقلِّبون للغاية في أحكامهم. وفي هذا الإطار يصف ويلسون حالةَ عدم التماثل التي نُعايشها عندما يتعلق الأمر بالتفكير في الأحكام الإيجابية أو السلبية. لنفترض مثلًا أنَّ شخصًا ما ضايقَك بتوجيه نقدٍ قاسٍ إليك. إن أفضل طريقةٍ للتعامل مع ذلك هي أن تنأى بنفسِك عن النقد، وتُعيد سرده كما

لو أنه كان موجَّهًا إلى شخصٍ آخر. أمَّا إذا كان ما عِشته تجرِبةً جيدة، فيمكنك الاستمتاعُ بما يُسمِّيه «ملذَّات عدم اليقين». هذه مشكلةٌ عامة من مشكلات عدم التماثل بين الأحكام السلبية والإيجابية. إذا كنتَ تمدح شخصًا ما، يمكنك أن تكون غامضًا. أمَّا إذا كنتَ توجِّه له نقدًا، فيجب أن يكون كلامك ملموسًا ومحددًا، مع الحرص على التركيز على الخطيئة بدلًا من المخطئ.

ومن الطُّرُق الأخرى لتجنُّب الخوف من انعدام الأهمية إنكار أهمية حكم الآخرين، وهذا يعني في جوهره أن تُحاول تجاهُل الشعور بالتجاهل. كان هذا هو الطريق إلى الحرية الذي نوقش في الفصل الأخير، ويُمثِّل جزءًا كبيرًا من قصة حياة كولمان سيلك. وقد اقترح الروائيُّ فيكرام سيث، حين حلَّ ضيفًا على برنامج «ديزرت آيلاند ديسكس» الإذاعي، طريقةً ذات طابَع أقلَّ دراميةً لرؤية ذلك. فقد تحدَّث خلال اللقاء عن امرأةٍ مُسنَّة كان يعرفها، تتبع نهجًا جيدًا في التعامل مع الحياة والآخرين. فكانت تقول إنها، بدلًا من أن تقضي وقتًا أكثر ممَّا ينبغي في التفكير في آراء الآخرين «عنها»، تُركز على آرائها «هي» عن الآخرين. فقرر أن يُحاول تعلُّم هذا الدرس في وقتٍ أبكر قليلًا في حياته.

ثمة طابَعٌ بسيط وقوي في هذا التحول العقلي الذي يقلب الأوضاع. وأنا على يقينٍ من أنه يُعَد نصيحةً جيدة لأولئك الذين يَعلقون منَّا في شِبَاك الانشغال بآراء الآخرين، مُبالِغين في الشعور بالقلق والخجل من أن يكونوا محطَّ أنظار الآخرين. وغالبًا ما يُلاحَظ أنَّ القلق من أحكام الآخرين يتضاءل في مراحلَ لاحقةٍ من الحياة. ولعلَّ قصيدة «تحذير»، التي ألَّفتْها جيني جوزيف وتُستهلُّ بعبارة «حين أكون امرأةً مسنة سأرتدي اللون الأرجواني»، تُجسد جزءًا من هذه العقلية المتمرِّدة. وإلى جانب ارتداء ثيابٍ أرجوانية، ستخرج إلى العالم وسوف «ألتهمُ عيِّنات السلع المعروضة في المتاجر، وأضغط أجراس الإنذار/وأمرِّر عكازي عبر الأسْوِجة العامة.» ستُعوِّض ما فاتها بسبب «رصانة شبابها»، وستتعلَّم البصق. ثم تُنهي القصيدة مُحدِّثةً نفسها بفكرة. لِمَ الانتظار؟ إذ قالت «ربما يجب أن أمارس ذلك قليلًا الآن» بعقلية فيكرام سيث وهو يتعلم ألَّا ينتظرَ حتى بلوغ السبعين من عمره قبل أن يُصبح أكثرَ تركيزًا على آرائه عن الآخرين.

لكن هذا الأمل أيضًا مُقيدٌ بحدودٍ معيَّنة، كما استكشفنا في الفصل السابق. فلا يُمكن أن نُبالغ في التحرُّر من جمهورنا المؤثِّر. فالانحدار إلى هُوَّة الخروج عن المألوف أو مجرد الإفراط في التركيز على آرائك عن الآخرين وعدم الاهتمام إطلاقًا بآراء الآخرين عنك يعني أن تُعانيَ انفصالًا بطيئًا عن مصادر التبرير. فالنجاح في تحقيق هذا التحوُّل بقدرٍ أكبر ممَّا

ينبغي يجعل المرءَ منعزلًا؛ فهو لا يعود مُساءَلًا أمام آراء الآخرين، فتتضاءل قيمة حياته ومعناها مجددًا. وعلى أي حال، تخيَّل عالَمًا ينجح فيه الجميع في هذا الجانب. سنُصبح جميعًا منخرِطين في إصدار الأحكام على الآخرين، دون تلقي أي أحكام أبدًا. فاتخاذ هذا المسار ينطوي على ابتعادٍ تام عن خطر الشعور بألم التعرُّض للأحكام السلبية، وللسبب نفسِه لن يحظى المرءُ أبدًا بفرصةِ الشعور بأنَّ أقواله وأفعاله مُبررة.

وبالطبع، إذا أخذ المرء أحكامَ الآخرين في الحُسبان واهتمَّ بآرائهم، فإنه يُعرِّض نفسه لخيبات أملٍ متكررة. لذا نحتاج إلى أن نُدرك أنَّ هناك أمورًا كثيرة خارج نطاق سيطرتنا المباشرة، وأننا سنلقى أحكامًا بناءً على هذه الأشياء من حينٍ إلى آخر، وأنَّ هذا سيُشعرنا بالظلم والإجحاف إلى حدٍّ مؤلم للغاية. لقد رأينا في هذا الكتاب كثيرًا مما يُثبِّطنا في طبيعة الأحكام البشرية. فالضغوط التطورية لا تكترثُ حقًّا بما إذا كنا قد خُلقنا لنحظى بالسعادة والازدهار أم لا. فنزعاتنا الطبيعية مُنتقاةٌ لتُمكِّننا من النجاح في التكاثر؛ ما يؤدي بنا إلى منظورٍ قد يكون مأساويًّا؛ إذ نرى من خلاله أننا محكومٌ علينا بتَكرار الإخفاقات نفسِها. وفي ظل عُرضتنا للعوامل التي تجعل أحكامَ بعضِنا على بعضٍ غيرَ موثوقة بقدرِ ما هي خادمةٌ لمصالحنا الذاتية، من خداع الذات والنفاق وتصوُّر أننا أكثرُ خُلُقًا واستقامةً من الآخرين والتحيُّز، نكون محكومين بحركة الفيل اللاواعي الذي يترنَّح يمينًا ويسارًا حسبما افترَض هايت، ولا نستطيع أن نفعل أي شيءٍ تقريبًا حيال ذلك.

إن العالم يعجُّ بالأحكام السيئة، وفيه قدرٌ كبير من اللامساواة التي تتكاثر ذاتيًّا دائمًا. وعلى غِرار ما نراه في اللامساواة الاقتصادية، قد نرى حتى ما يُعرَف بتأثير ماثيو، حيث يتلقَّى الأغنياءُ بالأحكام الإيجابية مزيدًا منها (إذ يتسامح الآخرون مع عيوب الشخص الذي يحظى باستحسانهم، ويعتبرونها تميزًا عن المألوف)، وأما أولئك الذين يحصلون على قدرٍ أقلَّ منها، فيكونون أكثرَ عُرضة للاستنكار، فيما قد يبدو أشبهَ بحلقاتٍ مفرغة يصير فيها الحسَن أحسنَ والسيئ أسوأ. إنَّ أحكام الآخرين مؤثرةٌ بقدر ما هي غير محكومة بضوابطَ معينة. وعندما يُصبح الظلم مؤلمًا، نحتاج أحيانًا إلى أن نقول «هذا ليس ذنبي» أو «لا أبالي» أو حتى «لا أحد سيفهمني حقًّا أبدًا.»

في النهاية، نحن لا نحظى بالكثير من السيطرة على الكيفية التي يُصدر بها الجمهورُ المؤثر أحكامَه علينا. فالجمهور لن يكون مؤثرًا إذا استطعنا التحكُّمَ فيه إلى هذه الدرجة. لسنا في وضعٍ يسمح لنا بالوقوف على الحياد، وإذا كنتَ تحسب أنك كذلك، فستستفيقُ

من وهمِك بقراءة المؤلفات المتعلقة بالتحيز الضِّمني. ما نستطيع فعلَه هو إدراك أن أحكامنا غالبًا ما ستكون خاطئةً ومتحيزة وخادمة لمصالحنا الذاتية. لذا، فلتُصدر تلك الأحكامَ ولكن لا تتوقف عند هذا الحد. اعلم أنها مؤقتةٌ وتحتاج إلى مراجعة في ضوء ظهور المزيد من الأدلة. وهذا ما لا نفعله بالقدر الكافي إطلاقًا. وهذا هو السبب الذي جعل جون مينارد كينز يسألنا قائلًا: «عندما تتغير الحقائقُ أُغير رأيي، فما الذي تفعلونه؟» حسنًا، أنا أعرف ما أفعله. فمثل الكثيرين منَّا في العالم الذي نعيش فيه اليوم وسط غرف الصَّدى وثقافة التعصب للجماعة ونُصرتها بغضِّ النظر عن كل الاعتبارات الأخرى، من الصعب الهروب من الفقاعة، من قاعة المرايا الرقمية التي لا يُمكن أن تعكس سوى عارضتِنا الخشبية المعوجة. لذا أشعر بالارتياح في أحكامي، وأبدأ في اعتبارها حقائقَ مفروغًا منها في عالمي الاجتماعي. ولا يتشابهُ تفكيري بما يكفي مع تفكير الرِّوائيين وعلماء الأنثروبولوجيا الذين يُسميهم الفيلسوف ريتشارد رورتي بوكلاء المحبة. ووكلاء المحبة هؤلاء هُم النقيض المقابل لوكلاء العدالة في أي مجتمعٍ صحِّي سليم. فوكلاء العدالة هُم متعهِّدو السلوكيات المعيارية التي تعتبرنا كلَّنا سواسيةً أمام القانون، وهي عدالةٌ عمياءُ نظريًّا، لا تُفرق بين الناس وإنما تُقيِّمهم تقييماتٍ نزيهةً مجردة من المشاعر الشخصية بغضِّ النظر عن ظروفهم الخاصة. كل هذا سليم ومنطقي جدًّا من الناحية النظرية، لكنه لا يعترف بأنَّ العديد من تفاصيل أوضاعنا الخاصة، سواءٌ أكانت ماديةً أو تاريخية أو اجتماعية، تُميز بعضَنا عن بعض. وهكذا يكون وكلاء العدالة معصوبي الأعين بدون وكلاء المحبة. لذا يحتاج الجانب الذي يُقيم العدالة من أنفسنا إلى النزوع بالقدر نفسِه إلى التحلِّي بالحساسية الممزوجة بالمحبة للتفاصيل الخاصة. وكلاء المحبة هُم أولئك الذين يجلبون ما كان مرفوضًا من الهوامش ويضعونها في نطاق اهتمام وكلاء العدالة. توجَد قوانينُ ضد التمييز على أساس العِرق والجنس والعمر تطلَّبَت من وكلاء المحبة التعبيرَ عن أشكال المعاناة التي كانت مُسكَتة أو متجاهَلة حتى تلك اللحظة. فوكلاء المحبة لديهم هذه الحساسية، وهُم مستعدُّون لجعل غير المألوف مألوفًا، وتعقيد القصة. وفي هذا الصدد، يقدم الروائيون الأدبيون العديد من الروايات التي تتناول هؤلاء الوكلاء، تُظهر هذه النزعة، ويمكننا التعلمُ منها. فلأنهم فاغرون أعيُنَهم، ويتمتعون بالملاحظة الدقيقة الجادَّة، ومنفتحون على الشعور بالاندهاش، يساعدون على تجنُّب «الموت البطيء الذي نُسببه للعالَم بغياب انتباهنا» على حدِّ تعبير جيمس وود.[16]

مهما كنتَ وكيلَ محبةٍ جيدًا، فستعرف، مثل ناثان زوكرمان، حدود هذا الطموح. «فبالرغم من كل هذا، يعجُّ العالمُ بأناسٍ يتجوَّلون هنا وهناك مُعتقِدين أنهم استطاعوا فهمك وفهم جارك، وفي الحقيقة فإن بئر المجهول لا قاع لها. لا نهاية للحقائق المتعلقة بنا. ولا الأكاذيب». (٣١٥)

تحكي قصيدة روبرت هاس «امتياز الوجود» قصة زوجين متحابَّين يُدركان أثناء إحدى لحظات علاقتهما الحميمية أنَّ كلًّا منهما لا بد أنه في الأساس غريبٌ ومجهول للآخَر إلى حدٍّ لا يُمكن تبسيطه. فتقول له:

استيقظتُ صباحًا يعتصرني حزنٌ عميق؛
لأنني أدركتُ
أنك لم تستطع، بقدرِ ما أحبك
يا معشوقي الحبيب، أن تشفيَ وحدتي،
ولامسَت خدَّه لتُطمئنه أنها لم تقصد
أن تَجرحه بهذه الحقيقة. والرجل لم يُجرَح بالضبط؛
فهو يتفهَّم أنَّ الحياة لها حدود، وأنَّ الناس
يموتون صغارًا، ويفشلون في الحب،
ويفشلون في بلوغ طموحاتهم.

يتَّسم هذا الرأي بطابَعٍ مثير للشفقة يُمكن قراءته على أنه مُكئِبٌ أو مُنقذ. وثمة شيءٌ في هذا التناقض توضِّحه عبارةُ المحلل النفسي جاك لاكان التي قال فيها إنَّ الحب يتضمنُ «تقديم شيء لا تملكه لشخصٍ لا يريده».

اندهشتُ حين سمعت بناتي يصفنَ كيف أمكَن أن يشعرن بأنهنَّ محبوبات حقًّا من أحد أقربائهن الذي لم يكن يعرفهن معرفةً فردية حقيقية، لكنه أحبَّ كلَّ واحدةٍ منهن حُبًّا ملموسًا ومميزًا جدًّا. كان سبب دهشتي أنني كنتُ أميل قبل ذلك إلى التفكير في مدى اعتماد الحبِّ على التخلُّص من فجوة المعرفة بين الناس. لكن هذا النوع من الألفة، ذلك الشعور بأننا نعرف الآخرين وأنهم يعرفوننا، لا يستمر سوى وقتٍ قصير جدًّا ويصعُب الاحتفاظُ به، ولا يكفي ليكون أساسًا لشيءٍ قوي ومُنقِذ مثل الحب، أو لدعم أنواع أخرى كثيرة من العلاقات التي تُشعِر المرء برضًا عميق.

تعلمتُ أثناء كتابة هذا الكتاب أنَّ إدراك أنَّه لا أحد سيفهمك حقًّا ليس فشلًا في النهاية. بل تعلمت حتى أن أرى أنَّ محاولة الفهم ليست عقيمةً في الأساس فحسب، بل تُقوِّض الصلة التي تدَّعي أنها تسعى إلى تكوينها، بطرقٍ ما. فعندما نكتشف «الحقيقة» بعد بحثٍ مُضنٍ، يوحي ذلك إلينا بأننا نعرف كل شيء كالرب، وذلك قد لا يتوافق أحيانًا مع الحاجة إلى تقبُّل جهلِنا وتقبُّل الاختلاف التامِّ بيننا وبين الناس الذين ندَّعي أننا نعرفهم. حتى أنت لا تفهم نفسك تمام الفهم. ونظرًا إلى أنَّ حُكمي عليك لن يكون قصةً كاملة أو دقيقة أبدًا، فيجب أن أُدرك أن محاولة الاقتراب من فهمك تُبقيه بعيدًا، من منظورٍ ما. فمثل السير نحو أفقٍ يتراجع باستمرار، يمكنني الاقتراب دون أن أصبح قريبًا إليه إطلاقًا.

غير أنَّ إرجاء الفهم بهذه الطريقة، هذا الجهل المتبادل، يخلق نوعًا مُعينًا من الأمل. فبالرغم منه، يُمكننا أن نحكم، وسنظلُّ يحكم بعضنا على بعضٍ، كما لو كنا نفعل ذلك عبر زجاجٍ مظلم، ولكن في حالةٍ من الترقُّب المستمر. فمدى مُتناوَل يدي «يجب» أن يتجاوز قبضتي. وتُعَد هذه وصفةً لإعادة النظر في أحكامنا مُدركين أنها دائمًا ما ستكون ناقصةً مُتحيزة، ودعوة إلى التواضُع أمام يقيننا بأننا أفضلُ خُلُقًا من الآخرين، وهو اليقين الذي يأتي بسرعةٍ مُبالَغ فيها ومرارًا أكثرَ مما ينبغي. والاعتراف بهذا النقص في المعرفة، وحدود التدقيق الحتمية، قد يكون عاملَ تمكينٍ بطريقةٍ مختلفة. فبِوُسع كلٍّ منا أن يدفع نفسه نحو نسخةٍ أفضلَ منه في هذه الفجوات. فبدلًا من الشعور بفجوة غير مريحة بين القصص التي نرويها بأنفسنا وتلك التي يرويها الآخَرون عنا، ربما يُمكننا استخدام هذه الفجوات لإتاحة مُتَّسَعٍ يكفي لتغيير هذه النُّسخ بحيث تتجاوز حدودَ التفكير الرغبوي القائم على الأمنيات الفردية. فإذا كان الجميع يظن أنني ألطفُ مما أظن، يمكنني التركيز على هذه الفجوة ومحاولة رأبها في المستقبل. وبذلك قد نُطور عاداتٍ وفضائلَ واهتمامات جديدة بمرور الوقت، بدلًا من الشعور بأننا عالقون كلآلئَ في أصدافِ الحقيقة المقدَّرة سلفًا. وهكذا يمكن للفجوات في المعرفة أن تمنحنا مثل هذا الأمل غير الأكيد. فهكذا يدخل الضوء في النهاية.

شئتَ أم أبيت، لا مفر من حقيقة أنَّه لا أحد سيعرفك حقًّا. ينبغي أن نتذكَّر الوشم الذي دُقَّ على جسد كولمان سيلك قبل مدةٍ طويلة من تلك الليلة الشنيعة التي شعر فيها بالعار ولوم الذات إبَّان المدَّة التي قضاها في القوات البحرية. فقد كان ناثان أقربُ

أصدقائه يرى أنَّ هذا الوشم كان «رمزًا صغيرًا جدًّا، إذا احتجنا إلى أي رموز، لملايينِ الظروف في حياة رجلٍ آخر، لتلك العاصفة من التفاصيل التي تُشكل الالتباسَ الذي تتَّسم به قصةُ حياةٍ بشرية. رمز صغير يذكرني بأنَّ فهمنا للآخرين حتمًا ودائمًا يكون خاطئًا ولو بقدرٍ طفيف في أفضل الأحوال».

كلا، لا نستطيع الكفَّ عن إصدار أحكامنا غير الموثوقة، بل ولن يُحكَم علينا، نحن أنفسنا، أحكامٌ منصِفة أو دقيقة على الدوام. ولكن يُمكننا أن نلاحظ «الطريقة» التي يحكم بها بعضُنا على بعضٍ، ونلاحظ متى نتوقف عن الملاحظة أيضًا. إذا استطعنا القيامَ بذلك، فعندئذٍ سنعرف المزيد عن الأشخاص الموجودين في حياتنا، وسنعرف المزيد والمزيد، إن لم يكن كل شيء، منهم في المقابل.

ملاحظات

مقدمة

(1) R. F. Baumeister, E. Bratslavsky, C. Finkenauer and K. D. Vohs, 'Bad is Stronger than Good', *Review of General Psychology*, 5 (2001): 323–70.

(2) Leslie Farber, *Ways of the Will* (New York, 2000).

(3) Adam Phillips, *Monogamy* (London, 1996), 7.

(4) Abraham Maslow developed a theory of human motivation based on a hierarchy of needs. The most basic level needs are physiological, e.g. for food, water and safety. The next level is psychological, including friendship, love and prestige and finally the highest level is around self-fulfilment and self-actualization. His claim was that you don't tend to have higher level needs until the lower level ones have been met.

(5) Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Harmondsworth, 1963), 128.

الفصل الأول: حقل الألغام الاجتماعي

(1) Erving Goffman, *Interaction Ritual* (New Brunswick 1967/2005) 33:

The human tendency to use signs and symbols means that evidence of social worth and of mutual evaluations will be conveyed by minor things,

and these things will be witnessed, as will the fact that they have been witnessed. An unguarded glance, a momentary change of voice, an ecological position taken or not taken, can drench a talk with judgmental significance. Therefore, just as there is no occasion of talk in which improper impressions could not intentionally or unintentionally arise, so there is no occasion of talk so trivial as not to require each participant to show serious concern with the way in which he handles himself and the others present.

(2) Woods Acknowledges Ford Maddox Ford's Use of this Example on What He Calls 'Getting a Character in'.

(3) See Nancie George, 'How Social Pain Affects Your Mind and Body', *Everyday Health* (22 January 2015), www.everydayhealth.com/news/how-social-pain-affects-your-mind-body/.

(4) Oliver Burkeman, *The Antidote* (Edinburgh, 2012), 25.

(5) Mark Leary, *The Curse of the Self: Self-Awareness, Egotism, and the Quality of Human Life* (New York, 2007), 77.

(6) Quoted in Ephraim H. Mizruchi, *The Substance of Sociology* (New York, 1973), 200.

(7) Until children develop what's known as a 'theory of mind' — the ability to see things from another's point of view, and crucially the ability to think about what other people think about them — these emotions would make no sense.

(8) Goffman, *Interaction Ritual*, 111.

(9) Brené Brown, 'Listening to Shame', *TED Talk* (16 March 2012), https://www.ted.com/talks/brene_brown_listening_to_shame.

(10) John Sabini and Maury Silver, *Emotion, Character and Responsibility* (New York, 1998), 21.

(11) Adam Phillips, 'Against Self-Criticism', *London Review of Books*, 5 March 2015.

(12) So, shame and guilt are in fact mutually compatible and sometimes intimately associated. A single action can elicit both. John Rawls in *A Theory of Justice* asks you to:

imagine for example someone who cheats or gives in to cowardice and then feels both guilty and ashamed. He feels guilty because he has acted contrary to his sense of right and justice. By wrongly advancing his interest, he has transgressed the rights of others, and his feelings of guilt will be more intense if he has ties of friendship and association to the injured parties. He expects others to be resentful and indignant at his conduct, and he fears their righteous anger and the possibility of reprisal. Yet he also feels ashamed because his conduct shows that he has failed to achieve the goal of self-command, and he has been found unworthy of his associates upon whom he depends to confirm his sense of his own worth. He is apprehensive lest they reject him and find him contemptible, an object of ridicule. In his behavior, he has betrayed a lack of the moral excellences he prizes and to which he aspires. (Rawls 1971, 445).

(13) Steven Pinker, *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature* (London, 2008).

(14) Fiske describes a fourth relationship type, known as ‘market pricing’. He claims we evolved to learn the first three, which all come naturally to us in different settings, but the fourth is a more recent phenomenon that occurs in post-industrial market-based societies and involves instrumental assessments of pure utility, and is something we are not well adapted to handling intuitively.

(15) M. Morgan et al. (2006). ‘Interactions of Doctors with the Pharmaceutical Industry’, *Journal of Medical Ethics* 32(10), 559–63.

(16) P. M. Lewinsohn, W. Mischel, W. Chaplain and R. Barton (1980). ‘Social Competence and Depression: The Role of Illusory Self-Perceptions?’ *Journal of Abnormal Psychology*, 89, 203–12.

(17) And many of them argue that the result of the Brexit referendum in the UK was an example where the expressive trumps the instrumental.

(18) Sam Selvon, *The Lonely Londoners* (London, 1956), 25.

(19) Kate Fox, *Watching the English: The Hidden Rules of English Behaviour* (London, 2005), 92.

(20) 'Saying uncovers the one that speaks, ... The unblocking of communication ... is accomplished in saying It is in the risky uncovering of oneself, in sincerity, the breaking up of inwardness and the abandon of all shelter, exposure to traumas, vulnerability' (Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being, or, Beyond Essence* (Dordrecht, 1998), 48–9).

(21) Richard Feynman, *Surely You're Joking, Mr. Feynman!* (New York, 1997), 60.

(22) Charles Percy Snow, *The Two Cultures* (Cambridge 2001 [1959]).

(23) Clifford Geertz, who developed Ryle's insight about thick description comments that 'Man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun. I take culture to be those webs and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning' (*The Interpretation of Cultures* (New York, 1973)).

(24) Mark Leary, *Self Presentation* (Colorado, 1995), 165.

(25) Leary tested people described as 'mavericks' versus those that could be described as 'needy'. He put them each in a room and got them to speak into a microphone about themselves. They could see a rating from invisible listeners tracking between one and seven as to whether the listener wanted to interact with them. The ratings were rigged and the outcome revealed that everyone cares, whether maverick or needy. Leary's conclusion was 'the sociometer operates at a non conscious and pre-attentive level to scan the social environment for any and all indications that one's relational value is low or declining'. (Ibid, 78)

(26) Tesser Self Evaluation Maintenance Theory sets out ways we manage to avoid having to compete for self-esteem in our 'top domains' with those near and dear. 'Our choices of friends and partners, and how we react to those friends' and partners' successes, are affected by our own desire to feel good about ourselves'. (Leary, *Curse of the Self*, 115.)

(27) As Sabini and Silver (1998) explain, 'sincerity (authenticity, genuineness, phoniness, hollowness, etc.) is both moral and aesthetic'.

When we started it appeared as if enacted roles and genuine feelings were necessarily in opposition. Since sincerity was a matter of feeling, of conscious contents, of impulses and tugs, any model that dealt with rules, standards, manipulated impressions — social constructions — could not approach sincerity. We have argued instead that sincerity, even sincerity as seen as a match between feelings and avowals, requires rules, standards, and even manipulations — the constructed stuff. (64).

الفصل الثاني: النوع الصحيح من السُّمعة

(1) As was presciently predicted by the psychologist Herb Simon in the 1970s.

(2) S. D. Reicher and S. A. Haslam, 'The Politics of Hope: Donald Trump as an Entrepreneur of Identity', in M. Fitzduff (ed.), *Why Irrational Politics Appeals* (Santa Barbara, CA, 2017), 25–40.

(3) R. Harré, *Social Being*, 2nd edn (Oxford, 1993).

(4) Jonathan Haidt, *The Righteous Mind* (London, 2012), 54.

(5) Though you could question the direction of travel: Does a concern for a good reputation encourage us to act morally, or is the causal arrow pointing the other way (as we might like to think)? Either way, when it comes to reputations the word 'good' tends to have this moral tone and to go with trustworthiness. We are accordingly extremely sensitized to cheats and free-riders.

(6) NHS Choices, 'Alcohol "a Direct Cause of Seven Types of Cancer"', www.nhs.uk/news/2016/07July/Pages/alcohol-a-direct-cause-of-seven-types-of-cancer.aspx.

(7) Aronson identified this in *The Social Animal*. Other social psychologists have come up with a clunky neologism for this combination, calling it 'beneffectance', a compound of benevolence and effectiveness.

(8) Steven Pinker, *How the Mind Works* (London, 1997), 421–3.

(9) Susan T. Fiske, Amy J. C. Cuddy and Peter Glick (2006). 'Universal Dimensions of Social Cognition: Warmth and Competence', *TRENDS in Cognitive Sciences* 11(2), 77–83, http://fidelum.com/wp-content/uploads/2013/10/Warmth-Competence-2007.pdf.

(10) The name Gray Matter, colleagues of mine will be amused to know, came from combining the names of the two founders, namely White and Schwartz, meaning 'black' in German.

(11) Michel de Montaigne, *The Complete Works of Montaigne: Essays, Travel Journals, Letters*, ed. and trans. Donald C. Frame (Stanford, CA, 1958), I: 28, 'Of Friendship', 142.

(12) Jonathan Haidt distinguishes between 'admiration' and 'elevation', saying that the former is inspired by non-moral excellence, i.e. competence, while the latter is inspired by moral excellence: Sara B. Algoea and Jonathan Haidt (2009). 'Witnessing Excellence in Action: the "Other-Praising" Emotions of Elevation, Gratitude, and Admiration', *Journal of Positive Psychology* 4(2), 105–27, www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2689844/.

(13) This is in fact a parody of the actual Venn diagram created by Anna Faherty after a talk I gave to her students: 'Love and Money: It's all about the Author for Sage', https://kingstonpublishing.wordpress.com/2011/11/06/love-and-money-its-all-about-the-author-for-sage/.

(14) Jonathan Haidt, et al. (2007). 'The New Synthesis in Moral Psychology', *Science* 316, 998, http://www.unl.edu/rhames/courses/current/readings/new-synthesis-haidt.pdf.

(15) Milan Kundera, *Slowness* (London, 1998), 44.

الفصل الثالث: حكَّام لا يُعتمد عليهم

(1) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York 1973), 45.

(2) You can take the test here and see for yourself: https://implicit.harvard.edu/implicit/takeatest.html.

(3) S. J. Spencer, C. M. Steele and D. M. Quinn (1999). 'Stereotype Threat and Women's Math Performance', *Journal of Experimental Social Psychology*, 35, 4–28.

(4) American Psychological Association, 'Stereotype Threat Widens Achievement Gap', 15 July 2006, http://www.apa.org/research/action/stereotype.aspx.

(5) 'Iris Bohnet on Discrimination and Design', *Social Science Bites* (interview), 10 May 2016, https://www.socialsciencespace.com/2016/05/iris-bohnet-on-discrimination-and-design/.

(6) Daniel Kahneman, *Thinking Fast and Slow* (London, 2011).

(7) Daniel Kahneman and Amos Tversky, 'Judgement under Uncertainty', *Science* 27 Sep 1974.

(8) Celia Moore and Francesco Gino (2013), 'Ethically Adrift: How Others Pull Our Moral Compass from True North, and How We Can Fix It', *Research in Organizational Behavior*, 33, 53–77.

(9) Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion* (London, 2012), 61 cites the work of Chenbo Zhong who also showed that the reverse is true too, asking people to recall their own or even to write down descriptions of others' moral transgressions will be more inclined to want to wash. He calls this the 'Macbeth effect'.

(10) The evolutionary account suggests we've developed these reflexes so as to know who to trust and therefore who we can cooperate with. This may be a species of just-so story, but even if valid it doesn't mean this is what is going on in our minds now. An evolved preference that might have served a purpose long ago might explain how it arrived, like a sweet tooth once helped survival by motivating people to find scarce sugar and fats, but long after that is widely available and no longer meets that need. For evolutionists, the original (distal) motivation to behave a certain way (such as having sex for procreation) can over time become disconnected from that original purpose while still being a strong tendency for recent (proximal) motivation. So, moral intuitions persist even if we aren't in a constant state of anxiety about whether we will be able to trade or cooperate successfully with other group members. The same goes for cultural evolution. We have come a long way from shaking hands to show that we aren't concealing weapons, but the practice continues nevertheless.

(11) Robert McCrum, A Conversation with Philip Roth, *The Guardian*, 1 July 2011, www.theguardian.com/books/2001/jul/01/fiction.philiproth1.

(12) See Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and Law* (Princeton, NJ, 2004).

(13) An amendment to the UK Local Government Act 1988, which was eventually repealed in 2000.

(14) L. Kass (1997). 'The Wisdom of Repugnance', *New Republic* 216 (22), http://www.public.iastate.edu/~jwcwolf/336/KASS.pdf.

(15) Known now as the Social Intuitionist Model.

(16) *The New Republic*, 'The Stupidity of Dignity', 28 May 2008, https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity.

(17) In recent years Haidt and his colleagues have since proposed a sixth foundation, namely liberty vs oppression. This is strongly seen in the libertarian tendency to resist constraints on freedom. It often pulls in

the opposite direction to the authority foundation and wants to punish bullies and to resist oppression. Haidt et al. have come up with these candidates for moral foundations but recognize that through further research more could be established or some might end up being combined, but they stick with the idea that there are many.

(18) This account of our moral foundations is rooted in the insights of anthropologist Richard Shweder, who countered the peculiarly Western notion of morality being bound up with the individual to recognize that in most places and most times human beings have had a far wider array of moral groundings. By contrasting individualist with collectivist cultures, he suggested that the former value an ethic of autonomy, which is clearly recognizable in the West and is to do with individual harms and rights, whereas the latter offer up an ethic of community which emphasizes duty and following communal will as well as an ethic of divinity which invites you to treat your body as your temple, emphasizing the sacred and the pure. This tripartite distinction of autonomy, community and divinity applies across cultures to varying degrees with autonomy most pronounced in a minority of cultures, mainly in the West.

(19) Joe Henrich, Steve Heine and Ara Norenzayan (2010). 'The Weirdest People in the World?', *Behavioral and Brain Sciences* 33 (2–3), 61–83.

(20) There is a popular argument that we should in fact only use the first two moral foundations in judging others. According to this liberal view morality should be narrowly focused on whether anyone gets hurt, or there is unfairness. And those who go beyond the first two of care/harm and fairness/cheating in their judgements bring in a whole group of problems. Too much respect for loyalty, authority and purity can lead to jingoism and hostility to outsiders, subjugation of the disadvantaged and racism, homophobia and other forms of oppression. But it is only a small part of the world population who think this way.

(21) *The Ecologist*, 'It Can't Be Easy Being George Monbiot', 5 December 2013, http://www.jonathonporritt.com/blog/it-can%E2%80%99t-be-easy-being-george-monbiot.

(22) dissident93, 'John Pilger's "Leaked" Emails', 10 August 2011, https://dissident93.wordpress.com/2011/08/10/pilger-leaked-emails/.

(23) James Delingpole, 'George Monbiot: The New Christopher Hitchens?', 27 May 2012, http://www.delingpoleworld.com/2012/05/27/george-monbiot-the-new-christopher-hitchens/.

(24) J. M. Darley and C. D. Batson (1973). 'From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior', *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 100–8.

(25) Michael I. Norton and Dan Ariely (2011). 'Building a Better America—One Wealth Quintile at a Time', *Perspectives on Psychological Science* 6(9), http://www.people.hbs.edu/mnorton/norton%20ariely.pdf.

(26) Bystander effect and social proof are concepts in social psychology that describe how we turn to others to form our own views. Bystanders ignore someone in trouble if they see others doing the same, and social proof, where people emulate the actions of others to reflect correct behaviour, describes why they do so.

(27) M. Levine, A. Prosser, D. Evans and S. Reicher (2005). 'Identity and Emergency Intervention: How Social Group Membership and Inclusiveness of Group Boundaries Shapes Helping Behavior', *Personality and Social Psychology Bulletin*, 31, 443–53.

(28) Francesca Gino, Shahar Ayal and Dan Ariely (2009). 'Contagion and Differentiation in Unethical Behavior: The Effect of One Bad Apple on the Barrel', *Psychological Science*, 20, 393.

(29) Roy F. Baumeister, Laura Smart and Joseph M. Boden (1996). 'Relation of Threatened Egotism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-esteem', *Psychological Review*, 103(1), 5–33.

(30) The anthropologist Scott Atran argues that it is 'sacred values' that are responsible for our most deeply held commitments, and which licence extremes of action such as violence and war.

(31) This new judgement was upheld in the House of Lords on the basis that the previous jury had not been properly guided to think about the probability of the consequence before they decided it was foreseeable. Their sentence was accordingly reduced to eight years and they were released in 1989.

(32) The Harvard psychologist Fiery Cushman tested the idea that we learn better from outcomes, rather than our intentions, being punished. He had people throw darts at a colour-coded board. The thrower didn't know which colour was high value or low value and was punished for getting it wrong. The dart throwers were divided into two groups: those who nominated the colour they were going for, and those who just threw the dart. The latter group learned to identify the high value colours more effectively.

(33) Joshua Knobe (2003). 'Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language', *Analysis*, 63, 190–3.

(34) But there is a twist. When you do a bad thing out of anger you look overcome with distorting emotion, when you do a good thing out of compassion you look like your true self. This seems opposite to the Knobe effect.

(35) Joshua Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap Between Us and Them* (New York, 2013), 70.

(36) Paul Bloom, *Against Empathy: The Case for Rational Compassion* (New York, 2016), 9.

(37) *Stanford Encyclopedia of Philospohy*, 'Moral Psychology: Empirical Approaches', 19 April 2006, https://plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp/.

(38) We should be careful to note a difference between 'act utilitarianism' and 'rule utilitarianism'. Act utilitarianism invites the narrower judgement that an action is morally justified if it in itself brings the greater happiness to the greater number. But the rule version requires that the act accords with a rule which itself brings the greatest happiness to the greatest number.

(39) Haidt, *The Righteous Mind*, 71.

(40) Ibid., 71.

(41) Sandra L. Schneider and James Shanteau (eds), *Emerging Perspectives on Judgment and Decision Research* (Cambridge, 2003), 438–9.

(42) Given various combinations of spectators and receivers, Hume concludes that there are four irreducible categories of qualities that exhaustively constitute moral virtue: (1) qualities useful to others, which include benevolence, meekness, charity, justice, fidelity and veracity; (2) qualities useful to oneself, which include industry, perseverance and patience; (3) qualities immediately agreeable to others, which include wit, eloquence and cleanliness and (4) qualities immediately agreeable to oneself, which include good humour, self-esteem and pride. For Hume, most morally significant qualities and actions seem to fall into more than one of these categories.

	Useful	Agreeable
To self	Industry	Pride, self-esteem
To others	Benevolence	Wit, cleanliness

(43) Rationality is largely not the basis of moral judgement for us, so if Kant tells us to tell the truth even if it hurts our friends, or Bentham warns us to spend less time with our children so as to benefit the numerous

suffering children we have never met, we can appreciate their logic but it still doesn’t fit our intuitions.

(44) Haidt, *The Righteous Mind*, (London, 2012) 63.

(45) Haidt, *The Happiness Hypothesis*, (London, 2006).

الفصل الرابع: التحرر

(1) Long before I became aware of the books’ and the film’s colonialist and racist overtones.

(2) William Shakespeare, *The Tragedy of King Lear*, Act III. Scene IV, 113–15.

(3) The film *Into the Wild* describes well one man’s urge to renounce the trappings of civilization for a Thoreau-like adventure of self-reliance.

(4) Mark Rowlands, *The Philosopher and the Wolf: Lessons from the Wild on Love, Death and Happiness* (London, 2009), 86.

(5) John Tooby, Edge 2017 Question ‘Coalitional Psychology’, https://www.edge.org/response-detail/27168.

(6) Dunbar explains that this is ‘the number of people you would not feel embarrassed about joining uninvited for a drink if you happened to bump into them in a bar’.

(7) Jonathan Haidt, *The Righteous Mind*, (London, 2012), 76.

(8) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, (New York, 1973), 33.

(9) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, (Oxford, 1998) 223.

(10) Stendhal, *Intimate Works*, quoted in Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Reality*, (Cambridge, 1985).

(11) Philip Rieff in the *Triumph of the Therapeutic* said Freud democratized genius.

(12) John Gottman says in a relationship you need five positive interactions to compensate for one negative one.

(13) A thinly veiled depiction of Roth himself, who appears in several of his novels.

(14) I'll note here that a Jordanian-Irish person writing about a Jewish novelist portraying a black man pretending to be white is layered with partial comprehension and the potential for unintended insensitivities of its own. This in itself bears on the themes I want to highlight in this book.

(15) Chimimanda Adichie in her novel *Americanah* features hair repeatedly as a marker that can force black people to the margins.

(16) Friedrich Nietzsche, (New York, 1974) [1882] *The Gay Science*, 310.

(17) This is where humans take on animal form and become dissolved in their worlds like the cows on page 51. Between pages 47 and 52 we're given viscerally apt writing, like Hardy's Tess of the D'Urbervilles walking through the milking fields looking for the spoiling garlic, dragging thistle milk and slug slime in her wake.

الفصل الخامس: الحكم الأخير

(1) Emine Saner, 'Mitch Winehouse on Amy the Film', *The Guardian* (1 May 2015), www.theguardian.com/music/2015/may/01/mitch-winehouse-interview-amy-documentary-film.

(2) Dan P. McAdams, *The Art and Science of Personality Development* (Guildford, 2015).

(3) These sketches of Trump come from McAdams's piece in the *Atlantic*, summarized in the *Guardian* article from which these quotations are taken (Dan P. McAdams, 'A Psychological Trap: Making Sense of Donald Trump's Life and Personality', *The Guardian* (5 August 2016),

www.theguardian.com/us-news/2016/aug/05/donald-trump-psycholog y-personality-republicans-election).

(4) You can see how this plays out when you contrast the formative stories of the WEIRD liberals discussed in Chapter 3 with those of a more conservative bent:

When asked to describe in detail the most important episodes in their self-defining life narratives, conservatives told stories in which authorities enforce strict rules and protagonists learn the value of self-discipline and personal responsibility, whereas liberals recalled autobiographical scenes in which main characters develop empathy and learn to open themselves up to new people and foreign perspectives. When asked to account for the development of their own religious faith and moral beliefs, conservatives underscored deep feelings about respect for authority, allegiance to one's group, and purity of the self, whereas liberals emphasized their deep feelings regarding human suffering and social fairness.

D.P.M. McAdams et al. (2008), 'Family Metaphors and Moral Intuitions: How Conservatives and Liberals Narrate Their Lives', *Journal of Personality and Social Psychology* (95), 978.

(5) Christopher Booker, *The Seven Basic Plots: Why We Tell Stories* (London, 2004). He goes rather farther than his remit, it seems to me, when criticizing great works for failing to match the basic plots well enough.

(6) Even though he calls the book *The Seven Basic Plots* and these form the structure of the first section of the book, later on he adds two more. The first is 'Rebellion Against "The One"', where the protagonist resists a tremendous enemy force until overwhelmed by that power. The second is 'Mystery', where someone steps into an awful but unexplained event and has to make sense of what happened.

(7) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London, 1985).

(8) Wittgenstein, *The Brown Book* (Oxford, 1958), 87.

(9) Some, of course, are written by the deceased themselves. An obituary editor says you can always tell when an obit was written by the person themselves because the penultimate paragraph tends to go ‘one area of their many achievements that was overlooked’.

(10) Though it is telling that Spike Milligan’s ‘See, I told you I was ill’ is rendered in Gaelic so as to come across as less blunt to passing onlookers. We don’t think of death a laughing matter. Presumably Irish speakers are considered to be more philosophically resilient.

(11) James Wood, *The Nearest Thing to Life* (London, 2015), 19.

(12) Alexander Nehamas, *On Friendship* (New York, 2016), 125.

(13) This idea was suggested to me by the writer and technology theorist Tom Chatfield.

(14) Julian Baggini, *The Ego Trick: What Does It Mean To Be You?* (London, 2012).

(15) William Shakespeare, *Macbeth*, Act V. Scene V, lines 24–28.

(16) James Wood, *The Nearest Thing to Life* (London, 2015), 53.


هنداوي